РЕНЕ ГЕНОН

МНОЖЕСТВЕННЫЕ СОСТОЯНИЯ БЫТИЯ

ТРАДИЦИОННЫЕ ФОРМЫ И КОСМИЧЕСКИЕ ЦИКЛЫ

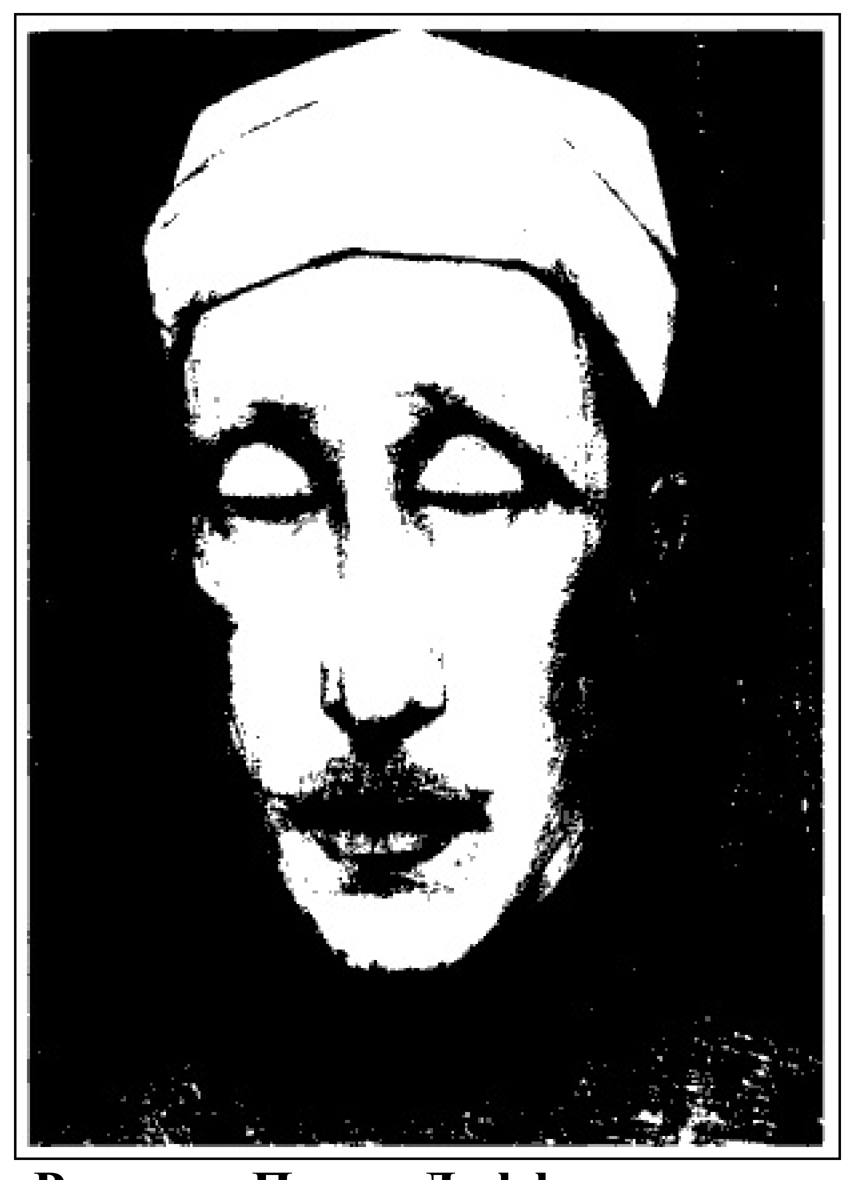


Annotation

Книга Рене Генона «Множественные состояния бытия» посвящена важнейшим метафизическим вопросам. Здесь рассматриваются такие понятия, как Абсолют, проявленное и непроявленное, обусловленное и необусловленное, Бытие и Не Бытие, Возможность, Бесконечность, свобода, универсальное Существование. Эта книга дает ключ к пониманию всей метафизической и эзотерической концепции Генона, она является центральной для всего его творчества. Здесь тщательно и подробно объясняются не только сами основные понятия и термины, но и их связи и соотношения в целостности его учения.

Во второй книге, включенной в этой издание, «Традиционные формы и космические циклы», содержатся космологические знания, присущие вечной традиции. Соединение двух книг в одном томе оправдано тем, что первая представляет сам метафизический принцип, а вторая — его применение к познанию вселенной со всей ее глубиной и тайной.

Рене Генон
Множественные состояния бытия



Рене Генон. Рисунок Пьера Ляффили

Т. Любимова. Это чистая метафизика Принципа

1. Точка зрения метафизики

В этом издании произведений Р. Генона объединены две книги — «Множественные состояния бытия» и «Традиционные формы и космические циклы». В первой представлена чисто метафизическая позиция этого удивительного и глубокого мыслителя, а во второй — приложение метафизических принципов к космологическому учению единой Духовной Традиции, что явствует из самого ее названия. Генон не раз отмечал корреляцию космического и человеческого порядков, которые равно определены единым принципом, который и есть последнее и достаточное основание их существования и всего, что происходит в мире. Поэтому все его многочисленные сочинения как бы дополняют друг друга, создавая единое, объемное видение мира и человека, а разные аспекты этого видения лишь демонстрируют и усиливают универсальность точки зрения метафизики. Важнейшей в этом отношении является, конечно, работа «Множественные состояния бытия».

Не прочитав эту книгу, нельзя понять Рене Генона и то, о чем он все время говорит. В ней в самом сжатом виде представлена его метафизическая позиция. Она — центр, из которого исходят лучи к более частным областям знания, и все конкретизации единого Принципа, несомненно, для нас важные и значительные, складываются в одно целое лишь тогда, когда мы не перестаем иметь в виду метафизическую позицию, изложенную здесь с удивительной точностью и ясностью. И хотя для неподготовленного читателя она трудна для восприятия, тем не менее, она доступна и даже становится простой, если суметь принять точку зрения автора.

Наш мир располагается внутри универсального Существования,

которое есть аспект единого Бытия. Универсальная Возможность — принцип Бытия, но само Бытие не есть высший Принцип. Высший Принцип всего — Не-Бытие, метафизический Ноль, Абсолют, непроявленное, а стало быть, невыразимое. Он неопределим, ведь он универсален, не имеет противоположности, все определения исходят от него. И первое из определений — это утверждение Бытия. И. Кант, хотя он не является авторитетом для Генона [1], очень хорошо определил существование как «абсолютное полагание вещи». Полагание есть акт утвердительный. Для Генона это определение скорее можно отнести к Бытию, которое есть первое утверждение, если начинают с Принципа Не-Бытия[2], который сам не подлежит никаким ни утвердительным, ни отрицательным определениям. Это недвойственность *(адвайта* в индийской традиции), абсолютный метафизический Ноль, не допускающий никаких интерпретаций, в том числе и через математическое понятие нуля [3]. Существование, универсальное или же развернувшееся во множественных состояниях, есть область смешанная, область многообразных дифференцированных различений, которые все суть результат одновременно и утверждения, и отрицания. Это мир двойственности. Он подлежит различающему, а значит, опосредованному, дискурсивному познанию, в то время как непроявленное и недвойственное — символическому и интуитивному. Причем, интуиция здесь понимается не как чувственная, а как интеллектуальная интуиция, единственная, заслуживающая этого имени. В то же время, без непосредственного интеллектуально-интуитивного познания вообще никакое познание невозможно, в том числе и внешнего, проявленного многообразия мира.

2. Понятия

Многие понятия, используемые Геноном, обретают истинный смысл только при их метафизическом употреблении. Как только эта

точка зрения ускользает, тотчас и соответствующие ей понятия меняют свой смысл, если не утрачивают его вовсе, и в таком случае сам термин «метафизическое», «метафизика» используется совершенно произвольно, профанным образом, то есть его прилагают к любому случайному предмету рассмотрения, будь то какое-нибудь явление культуры, социальной жизни или психологии людей, просто потому, что он звучит красиво. Этот термин приклеивают буквально ко всему, к чему угодно, что вообще не может быть предметом метафизического рассмотрения. Можно сказать общим образом, что когда исходят от самих предметов, по необходимости случайных и преходящих, и в них как таковых ищут «метафизику», то это поистине антиметафизическая позиция. С другой стороны, с метафизической позиции может рассматриваться любой предмет, относящийся к проявленному миру, но только в том случае, когда этот предмет берется в его отношении к Принципу[4], принимаемому за отправную точку, то есть интуитивно и символически познают сущность, основание бытия предмета. Потому что последнее основание бытия всего проявленного мира — в непроявленном.

Прежде всего надо сказать, что метафизика не может быть «чего-то», у нее не может быть никакого собственного предмета. Такое рассмотрение полностью противоречило бы метафизической точке зрения. Предметный мир — мир «имен и форм» (в индуизме — *«намарупа»)* — есть исключительно проявленный мир. Метафизическая точка зрения «покоится» только в непроявленном, «изнутри», если так можно сказать, с этой точки зрения можно постичь истинную сущность любого предмета, поскольку они все содержатся в непроявленном в качестве возможностей. Понятно, что слова «изнутри», «извне» в буквальном смысле не приложимы к непровяленному, это их употребление по аналогии. Аналогия, наряду с символом, есть один из способов метафизического рассмотрения, со всеми соответствующими ограничениями применения, о которых Генон говорит в разных своих работах.

Понятия Возможность, Бесконечное, Принцип, Абсолют, Бытие

и Не-Бытие, проявленное и непроявленное, точка зрения, состояние, а также более конкретные понятия формы, вне формы (бесформенного, а если иметь в виду логический смысл, то понятие абстрактного), необходимости, случайности, свободы, предназначения и другие понятия этого уровня абстракции, являются, таким образом, самыми объемными, можно сказать, «весомыми» в этой книге.

Конечно, мы встречаем соответствующие термины и в привычных для нас философских текстах, и даже в популярных, просто в литературе и поэзии, но их значение, как правило, тогда фрагментарно, нередко туманно, а в последнем случае чаще всего они используются вообще для «красного словца». Соединить все самые необходимые метафизические термины так, чтобы каждый из них не только получал понятный (хотя и не простой) смысл, но чтобы они были представлены объемно и чтобы эти «объемы» не оставались рядоположенными, а входили один в другой наподобие матрёшки, то есть образовывали подлинный синтез, образ изначального Единого, Всего, — это задача не по плечу современному западному философу (в адрес которого и именно в этой связи Генон не устает высказывать негативные суждения), а тем более профанной аудитории. Это задача метафизики, и именно в этой книге она представлена и разрешается на самом высоком уровне. В большинстве других своих работ Генон предоставляет нам возможность убедиться, какие блестящие следствия в различных областях нашего познания приносит метафизическая точка зрения. Но без имения в виду метафизического единства, представленного здесь в наиболее развитом виде, приложения этой точки зрения к конкретным областям (они конкретны в том смысле, что речь в них идет об области проявления универсальной Возможности более или менее частным образом) остались бы не понятыми до конца. Суть, как мне представляется, всей этой грандиозной работы, проведенной Геноном, состоит не столько в конкретных идеях (что Традиция едина, что западный мир есть пагубное отклонение от нее, что внутренний, эзотерический смысл всех религий, «исторических»

традиций, мистических и метафизических учений един, что символы и ритуалы не изобретены людьми для случайных социальных и психологических нужд, как думают современные антропологи, а имеют своим истоком вечную Традицию и т. д.), сколько в том, что он нашел ту самую высшую позицию, спускаясь с которой путем расширяющихся различений можно непротиворечиво дойти до нашего мира «имен и форм», вплоть до явлений физического мира, который современная наука ошибочно принимает за основание, с которого, якобы, надо начинать познание, как с явления, данного с очевидностью. Современная наука никогда не сможет выйти из этой дурной бесконечности, состоящей в накоплении фактов и раздроблении реальности, потому что основная ее предпосылка (начало движения) с необходимостью никуда не ведет. Дело в том, что в уме западных философов и ученых познание отделено от деяния, делания. В традиционных же учениях это тождественные понятия, с них нет противопоставления, что было сначала — слово или дело.

Будучи по своему первому образованию математиком, Генон создал математический образ, модель метафизического порядка и одновременно показал ограниченность методов современной науки, в том числе и математики, как ее универсального языка в постижении мира и человека. Генон не просто отметил эту ограниченность, а показал совершенно точно, по каким направлениям метод современной науки не способен ничего раскрыть, и очень убедительно представил ничтожность знаний, получаемых с помощью этого метода. Генон не то, чтобы против науки вообще (как его, я думаю, неправильно трактовал Ж.-П. Сартр, который, конечно, читал не только Гегеля, Маркса и слушал Гуссерля), сколько против того, чтобы придавать ей такое важное значение, не видя при этом той пагубы, которая в ней (то есть не вообще в науке, а в современном ее искаженном состоянии) заключена отнюдь не только внешним образом. Познание, постижение себя и вселенной — первейшая задача человека, но если оно «заземлено» на физическом мире, если оно подчинено не

высшей цели бытия человека и самой вселенной, то оно неизбежно приведет к «спуску», как называет Генон движение нашей цивилизации. Начало спуска надо искать не в каком-то отдельном историческом событии, оно — метафизического порядка. Таков, мне думается, основной, изначальный импульс интеллектуальных устремлений нашего замечательного автора.

Хотя мысль Генона движется, на первый взгляд, весьма сложными путями, но, тем не менее, если суметь занять его позицию, все, сказанное им, в частности, в этой книге, выстраивается очень гармонично, ладно и складно. Каждая позиция отражена во множестве других положений и утверждений. И если принять его сложный способ выражения мысли, вникая во все ее изгибы, не проскакивая то, что кажется «и без того понятным», не пропуская многочисленные разъяснения и уточнения, то текст становится прозрачным, начинает восприниматься безо всяких затруднений и противоречий. Удивительно, насколько точные и тонко различаемые понятия используются при этом, автор их как бы все время вращает в ту или иную сторону, рассматривая все смысловые изгибы, делая это исключительно для того, чтобы читатель смог не утратить метафизическую точку зрения, не упустить ее. Генон против систем, поскольку любое построение систем использует ряд совершенно нереальных допущений, которые полностью аннулируют возможность истинного познания, например, предположение о существовании закрытых систем, которые ни в какой реальности не существуют и не могут существовать. Что касается человеческого существования, то здесь можно назвать ряд ключевых понятий, таких как индивидуальное состояние, сознание, «я», отождествляемое с частным индивидуальным состояние человека *(moi),* и «Само» *(Soi),* высшее состояние, относящееся к непроявленному, которое, скорее, можно отнести к «трансцендентному человеку», в котором уже ничего индивидуального нет. Более развернуто об этих понятиях говорится в других его книгах[5].

3. О переводе. несколько замечаний

Текст любой из книг Генона доставляет достаточно трудностей для его перевода на русский язык. Самый легкий путь — это просто, не переводя некоторые термины, использовать их транскрипции, писать французские слова русскими буквами, как сейчас часто делается в других случаях. Писать, например, не «тождество», а «идентичность», не «проявление», а «манифестация», и так далее. Но помимо неблагозвучия (не хочу напоминать совсем безобразные примеры) для русского языка таких слов (что не столь безобидно, как кажется, а напротив, представляет собою признак болезни, надвигающейся немощи языка и речи, когда вместо гармоничной речи возникает бессмысленная словесная «свалка»), такой прием делает текст совсем непонятным или создает ложную видимость «научной терминологии, непонятной понятности». К тому же русские слова, например, «тождество», в отличие от «идентичности», сами по себе обладают внутренним смыслом, «то же самое» (тождество, то-же-ство), когда слово говорит само за себя, в то время как «идентичность» никакого внутреннего смысла не содержит, конкретно для русского языка. Обессмысливание речи, лишение ее глубины никак не может считаться безвредным, это искажает природное, то есть родное смысловое поле. Так же точно дело обстоит и с «манифестацией», какой здесь внутренний смысл слова? Для русского человека его просто нет. Но он есть в слове «проявление» — проявить, значит сделать явным, вывести в «явь», а в этом просматривается очень глубокий смысл. Такую работу можно проделать со многими терминами, конечно, не доводя все до абсурда. Во всяком случае, любовь к русскому языку и русской речи, а также желание показать глубину рассуждений нашего автора, которая раскрывается только в случае перевода, а не транскрипции, там, где это возможно, было главным ориентиром в нашей работе. Точность и близость к смыслу терминов при одновременном как можно более близком следовании законам русского языка, — единственно

приемлемый путь для переводчика в данном случае по крайней мере, если не во всех других случаях также. Невероятно большой наплыв переводов для нашей культуры и языка должен стать не потопом, губящим и культуру, и язык, а чистым источником «живой воды», то есть тем, что можно назвать истинным знанием.

Перевод конкретно некоторых терминов необходимо пояснить, чтобы избежать всяческих недоразумений. Прежде всего это *I'lnfini* и *I'indéfini.* И тот, и другой термины могут переводиться как «бесконечное». И в математике говорят о «бесконечном множестве», о «множестве бесконечных», употребляя термин *I'infini,* против чего Генон решительно возражает, справедливо полагая, что здесь применим только термин *I'indéfini,* который можно переводить по-разному, но всегда применяя только к проявленному миру, и никогда не ко Всему или универсальной Возможности. Собственно «Бесконечным» (всегда с заглавной буквы) он называет именно универсальную Возможность, Всё. То же самое относится к терминам «Бытие», «Не-Бытие» («Нет-Бытие»), «небытие», «ничто». В западной философии в этом вопросе, несмотря на многие труды, касающиеся онтологии, царит некоторый туман. Генон «Бытием» называет все проявленное Существование, точнее говоря, его Принцип, который сам остается вне проявления, не задетым проявлением; Бытие — это первое утверждение Возможности. Не-Бытие есть то же самое, что и «Всё», Абсолют. Это не означает, что о них можно сказать, что они не существуют, напротив, с метафизической точки зрения, от них зависит все существование в целом. Но Бытие развертывается во множественных состояниях, — книга так и называется «Множественные состояния бытия». Но в этом названии «бытие» со строчной буквы, то есть это термин, смысл которого отличен от первого, поскольку это уже не принцип проявления, а само проявление в бесчисленных его состояниях. Понятно, что Бытию не может противостоять «ничто», как простое отрицание предметности, «чтойности», чего-то. Не-Бытие одно только может ему противополагаться, как его истинное отрицание. И ни в коем случае не «néant» (тоже небытие, но уже небытие частного

какого-то определения; это слово у нас привыкли переводить как «ничто», это неверно, так как корень его обозначает именно «бытие», а не «что-то», здесь отрицается не «чтойность», предметность, а бытие). Употребляется в этом ряду также термин «rien» в своем буквальном значении, то есть как «ничто». Еще один термин требует пояснения. Это «Возможное» и «невозможное». Возможное, которое содержит в себе все возможности, не противополагается ничему, и ни в коем случае не реальному или действительному. Оно не противополагается абсолютно ничему, потому что все, что могло бы быть, все это есть возможное, следовательно, в нем заключено; оно, следовательно, тождественно реальному, хотя Генон и говорит о размытости значения этого термина. Вне Возможного только невозможное, то есть вне него нет ничего.

Иногда вместо термина «недвойственность» используют слово «не-дуализм», что неверно, так как во втором случае речь идет об отсутствии «дуализма», то есть учения о двойственности мира, а не об онтологическом отрицании двойственности. Есть еще один важный термин, уже упоминавшийся выше, это «Soi» в противопоставлении с «moi». Если «moi», то есть «я» по самой своей сути предполагает «другого», таким образом, имеет смысл только для обусловленного, проявленного, одного из множества состояний универсального Существования, то «Soi» никак нельзя перевести местоимением первого лица, по своей сути, опять же, предполагающим «другого». «Я», будь оно с заглавной буквы или с прописной, высшее или низшее, предполагает «ты», «мы», «вы», «они». Генон специально объясняет использование им не личного местоимения, поскольку «Само» не предполагает ничего другого вне себя, оно, можно сказать, «без предпосылок», и потому оно используется для обозначения того личного принципа, в котором нет никаких индивидуальных определений. Этот термин используется для обозначения необусловленного, для которого нет ничего «другого». В то же время «Soi» нельзя переводить как «Самость», потому что существительное в русском языке обозначает некий

предмет, реальный или идеальный. В этом же случае нет никакой предметности. Имеется еще ряд терминов, которые сложны для непосредственного восприятия, например, «интеллект» для Генона — это наивысшая познавательная способность, обеспечивающая нам возможность непосредственного (интуитивного, а не дискурсивного) истинного познания. Но не имеет смысла пояснять здесь все термины, которые могут вызвать у читателя какое-то непонимание. Если читатель прочтет книгу до конца, то все они станут абсолютно ясными и прозрачными.

* * *

Сложность мысли Генона, а также при этом и ее ясность можно выразить при помощи понятия аналогии, этого излюбленного им самим приема передачи невыразимого и не высказываемого. Самые фундаментальные понятия проявленного и непроявленного можно, например, уподобить отношению времени и вечности. Время, как условие нашего телесного мира, не распространяется на другие миры, в которых могут быть другие, нам незнакомые условия существования. Для нас время заключено внутри вечности точно так же, как вечность заключена в каждом мгновении времени, она в нем присутствует, не присутствуя; однако вечность никогда не может быть задета временем и всеми событиями, в нем происходящими, хотя все эти события и все содержание нашего мира определено ею. Во времени реализуется (поскольку это одно из частных условий определенного модуса существования, а именно, телесного) только определенный ансамбль возможностей, который вовсе не исчерпывает собой всю универсальную Возможность. Время — это еще не «Всё», это даже не все универсальное Существование, это только одно из условий нашего телесного, индивидуального существования. Но мы сами потенциально являемся также тотальными существами, и даже трансцендентными, но пока мы существуем как индивиды и внутри одного проявленного состояния,

заданного вполне определенными условиями, одним из которых является время, наше познание, а значит, и реализация этой потенциальности ими ограничивается. Освобождение от этих ограничений будет означать переход в другое состояние существования, с другими ограничениями; это и есть путь посвящения. Однако между его ступенями (и, соответственно, разными состояниями) и окончательным освобождением от всего обусловленного есть разрыв, то есть общей меры между обусловленным и необусловленным (в нашем частном примере, между временем и вечностью), между нашим миром и Абсолютом, — нет. В этом отношении очень важным моментом в концепции множественных состояний бытия является понимание состояния сна. Сон без сновидений может быть по аналогии (и только по аналогии, без отождествления) сопоставлен с непроявленным, а сон со сновидениями соотносится с проявлением и понимается как реализация других возможностей данного существа (сновидца), которые по определенным причинам не должны быть реализованы при дневном сознании. То, что мы видим во сне, суть наши другие возможности. Это поистине метафизическое понимание разительно отличается по своей глубине от распространенных вульгарных толкований, будь то «обывательские», относящие образы сна к обыденному, дневному жизненному опыту, медицинские, которые видят во снах отражение состояния организма и только, или же фрейдистские, все сводящие к вожделениям и инстинктам. Итак, сон проявляет другие возможности существа, его продолжения в других состояниях бытия, они тоже реальны. Чтобы это понять, надо встать на метафизическую точку зрения и перестать принимать человека в его ограниченном телесном, физическом проявлении, обусловленном вполне конкретным, частным (не универсальным) состоянием, то есть надо понять человека как существо актуально «полное», потенциально вмещающее в себя все возможности проявления. В индивидуальном состоянии человек может вместить только один план бытия (в геометрической модели, представленной в других работах Генона, этот план представлен как плоскость

бесконечного «вортекса», винта, спирали проявленного мира[6]). В посвящении человеком реализуется интеграл всех возможных состояний самого себя как универсального человека. Так на «незначительном», казалось бы, явлении сна обнаруживается вся пропасть, отделяющая метафизическую точку зрения от профанной.

Но выразить «Всё», точнее, наши представления и прозрения об этом, мы можем только через то, что существует при этом ограничивающем нас условии, то есть во времени. Это означает, что всякое выражение метафизического будет символическим.

Множественные состояния бытия



Предисловие

В нашем предыдущем исследовании «Символизм Креста» в согласии с данными различных традиционных учений мы изложили геометрическое представление бытия, которое полностью основано на метафизической теории множественных состояний. Настоящая книга в этом отношении будет дополнением к этому, так как приведенных нами прежде указаний, возможно, было недостаточно для того, чтобы выявить всю важность этой теории, которую надлежит рассматривать как совершенно фундаментальную; мы действительно должны были тогда ограничиться только непосредственно относящимся к четко определенной цели, которую мы себе поставили. Вот почему, оставив сейчас в стороне символическое представление, описанное нами, или, по крайней мере, попутно вспоминая о нем лишь тогда, когда нам понадобится соотнестись с ним, мы эту работу посвятили полному раскрытию упомянутой теории либо (и это в первую очередь) самому ее принципу, либо (в некоторых ее приложениях) тому, что более частным образом касается бытия, рассматриваемого в его человеческом аспекте.

Относительно последнего пункта уместно теперь напомнить, может быть, что тот факт, что мы останавливаемся на рассмотрении этого порядка, ни в коей мере не предполагает, что человеческое состояние занимает какой-нибудь привилегированный ранг в ансамбле универсального Существования или что оно метафизически отличается каким-либо преимуществом по отношению к другим состояниям. На самом деле оно есть лишь некое состояние проявления, как и все прочие среди бесчисленных других. Оно располагается в иерархии ступеней Существования на том месте, которое ему предназначено его собственной природой, то есть ограничивающим характером определяющих его условий, и это место не предоставляет ему ни превосходства, ни абсолютной неполноценности. Если иногда мы должны рассматривать это

состояние особо, то только потому, что, фактически, будучи нашим состоянием, оно тем самым для нас приобретает особую важность, но только именно для нас. Тем самым это есть лишь относительная и случайная точка зрения, точка зрения индивидуумов, которыми мы являемся в нашем настоящем модусе проявления. Именно поэтому, когда мы говорим о высших состояниях и о низших состояниях, то говорим это всегда по отношению к человеческому состоянию, взятому в качестве меры для сравнения; мы должны оперировать именно этим иерархическим разделением, поскольку нет никакого другого, которое было бы непосредственно постигаемым нами как индивидами. Не надо забывать, что это выражение, будучи облеченным в определенную форму, в индивидуальном модусе осуществляется необходимым образом, точно так же, когда мы намеревается говорить о чем-либо, даже об истинах чисто метафизического порядка, мы это можем делать, лишь спускаясь на совсем другой уровень, существенно более ограниченный и относительный, для того чтобы перевести их на язык человеческой индивидуальности. Поэтому совершенно понятны все оговорки и предосторожности, которые вынуждаются неизбежным несовершенством этого языка, столь явно неадекватного тому, что он в подобном случае должен выражать. Здесь существует явная диспропорция, и то же самое можно сказать о всяком формальном *(formelle)* представлении, каково бы оно ни было, включая даже чисто символические, несравненно менее ограниченные, чем обычный язык, и, следовательно, более пригодные для передачи трансцендентных истин, вот почему их постоянно используют во всяком обучении, обладающем истинно «посвященческим» и традиционным характером[7]. Поэтому, как мы уже неоднократно отмечали, чтобы не исказить истину частным представлением, систематизированным и узко ограниченным, надо всегда оставить долю невыразимого, того, что никогда не будет заключено ни в какую форму и что на самом деле метафизически является самым важным, можно даже сказать, самым существенным.

Теперь, рассматривая человеческое состояние, если хотят связать индивидуальную точку зрения с точкой зрения метафизической, как это всегда делается, когда речь идет о «священных науках», а не только о «профанном» знании, то мы в этой связи отметим следующее: реализация тотального бытия может осуществляться исходя из любого состояния, принятого как основание и отправная точка по причине равенства всех случайных модусов существования перед лицом Абсолюта. Она может осуществляться, начиная с человеческого состояния, как и с любого другого, и даже, как мы указывали в другом месте, с любой модальности этого состояния, что позволяет сказать, что она возможна и для телесного и земного человека, как об этом могут думать западные люди, заблуждающиеся относительно важности, которую следует придавать «телесности», в силу крайней недостаточности их концепций, относящихся к конституции человеческого существа[8]. Поскольку мы находимся именно в этом состоянии в настоящее время, постольку именно из него мы должны исходить, если мы предполагаем достичь метафизической реализации, на какой бы ступени она ни произошла, и именно в этом состоит существенная причина, по которой этот случай должен быть рассмотрен нами особо. Поскольку ранее эти соображения были уже нами высказаны, мы не будем более на этом останавливаться, тем паче, что само наше исследование позволит еще лучше это понять[9].

С другой стороны, чтобы отмести всякое возможное недоразумение, мы должны в данный момент напомнить, что когда мы говорим о множественных состояниях бытия, то речь идет не о простой численной множественности и даже вообще не о количественной, а о «трансцендентальной», или поистине универсальной множественности, приложимой ко всем областям, конституирующим различные «миры» или ступени Существования, рассматриваемые порознь или в их ансамбле, следовательно, вне или по ту сторону особой области числа и даже количества во всех его модусах. Действительно, количество и с еще большим основанием

число, являющееся лишь одним из его модусов (имея в виду его дискретность), есть только одно из условий, определяющих некоторые состояния, среди коих есть и наше; оно, следовательно, не может переноситься на другие состояния и еще менее прилагаться к ансамблю состояний, который, очевидно, ускользает от такого определения. Вот почему, когда мы говорим в этой связи о бесконечной *(indéfinie)* множественности, мы всегда должны иметь в виду, что бесконечность *(Yindéfinité),* о которой идет речь, превосходит всякое число, а также и все то, к чему более или менее прямо приложимо количество, как бесконечность пространственная или временная, которая равным образом относится только к собственным условиям нашего мира[10].

Необходимо сделать еще одно замечание по поводу использования нами слова «быть» *(etre),* которое со всей строгостью уже не может применяться в своем собственном смысле, когда речь идет о некоторых состояниях непроявления, о чем мы еще будем говорить, и которые по ту сторону чистого Бытия. Тем не менее мы обязаны, в силу устройства человеческого языка, в данном случае сохранить сам термин, за неимением другого, более адекватного, не придавая ему при этом большего значения, чем символическое и значение по аналогии, без чего нам было бы совершенно невозможно хоть как-то говорить об этом; здесь мы имеем очень ясный пример недостаточности выражения, о которой мы только что упоминали. Таким образом, мы можем продолжать говорить о тотальном бытии как существующем одновременно проявленным в некоторых состояниях и не-проявленным в других состояниях, и так, чтобы это никоим образом не предполагало, что для этих последних мы должны были бы остановиться на рассмотрении того, что соответствует только ступени Бытия[11].

Напомним в этой связи, что факт остановки на Бытии и не заглядывания по ту сторону, как если бы оно было в некотором роде высшим Принципом, самым универсальным из всех, есть одна из характерных черт некоторых западных концепций Античности и

Средних веков, которые, бесспорно, включая в себя метафизическую часть, более не присутствующую в современных концепциях, остаются в этом отношении в значительной мере неполными также и потому, что они представляются как теории, созданные ради них самих, а не ради соответствующей действительной реализации. Это не означает, что тогда на Западе ничего другого не было. Мы говорим только о том, что широко известно, и чью ценность и важность некоторые люди имеют тенденцию преувеличивать, предпринимая похвальные усилия в борьбе против современного отрицания, не учитывая того, что речь идет только о внешней точке зрения, и что в цивилизациях, как и в этом случае, где установлено нечто вроде разрыва между двумя порядками учений, соподчиняющего, но никогда не противопоставляющего их, «экзотеризм» требует «эзотеризм» в качестве своего необходимого дополнения. Когда этот «эзотеризм» плохо понят, то цивилизация, не будучи более привязанной к высшим принципам никакой действительной связью, не замедлит утратить всякий традиционный характер, так как еще сохранившиеся элементы этого порядка сравнимы с телом, которое оставил дух, они, следовательно, отныне неспособны создать нечто большее, нежели пустой формализм. Именно это и произошло с современным западным миром[12].

Предоставив эти некоторые пояснения, мы полагаем, что можем приступить к самому нашему предмету, не задерживаясь более на предварительных замечаниях, рассмотрениями которых, уже представленными нами раньше, мы сможем не утруждать себя более. Действительно, невозможно бесконечно возвращаться к содержанию предыдущих наших работ, что было бы напрасной тратой времени, и если на самом деле некоторые повторения неизбежны, то мы должны постараться свести их к строго необходимому для понимания того, что мы сейчас намереваемся здесь представить, и освободиться от них, отсылая каждый раз, когда понадобится, к тому или иному нашему исследованию, где можно будет найти дополнительные указания или более полное раскрытие вопросов, которые нам

приходится рассматривать заново. Главное затруднение работы составляет то, что все эти вопросы в действительности связаны более или менее тесно друг с другом, и что важно показывать эту связь как можно чаще, но, с другой стороны, не менее важно избежать любой видимости «систематизации», то есть ограничения, несовместимого с самой природой метафизического учения, которое, напротив, должно раскрывать тому, кто способен его понять и «прочувствовать», концептуальные возможности не только бесконечных *(indéfinies,* неисчислимых), но и можно сказать, безо всякого злоупотребления словом, реально бесконечных *(infinies),* как и сама тотальная Истина.

Глава I. Бесконечное и возможность

Чтобы правильно понимать доктрину множественности состояний бытия, необходимо до всякого иного изучения подняться к самому из всех изначальному понятию, а именно, к понятию метафизического Бесконечного *(l'infini),* рассматриваемого в его отношениях с универсальной Возможностью. Бесконечное есть, согласно этимологическому значению термина, то, что не имеет пределов, и чтобы сохранить за термином его собственный смысл, надо было закрепить за ним использование его для обозначения того, что не имеет абсолютно никакого предела, исключая все то, что освобождается от каких-то частных ограничений, оставаясь в подчинении у других ограничений в силу своей природы, которой эти ограничения присущи; с логической точки зрения, которая, в общем, только лишь переводит по-своему точку зрения, называемую «онтологической», таковыми являются элементы, входящие в само определение того, о чем идет речь. И, как мы уже неоднократно отмечали, это есть случай числа, пространства и времени даже в самых общих и обширных концепциях, которые только можно сформировать и которые намного превосходят обычные понятия о них[13]. Все это в действительности никогда не может быть ничем другим, как только областью неисчислимого *(l'indéfini).* Этому неисчислимому в количественном порядке, примеры чего мы только что приводили, некоторые незаконно придают имя «математически бесконечного» *(infini),* как если бы добавление эпитета или определяющей квалификации к слову «бесконечное» *(infini)* не содержало бы в себе прямого противоречия[14]. Действительно, это бесконечное *(indéfini),* происходящее от конечного *(fini),* коего оно есть лишь расширение или развертывание, и, следовательно, всегда сводимое к конечному, не имеет никакой общей меры с истинным Бесконечным *(infini),* не более, чем индивидуальность, человеческая или иная, во всей интегральности бесчисленных доступных продлений, имела бы общую меру с тотальным бытием[15]. Это

формирование бесконечного *(indéfini),* исходя из конечного, очень четким примером которого является производство серии чисел, возможно лишь при условии, что конечное уже содержит в себе это бесконечное *(indéfini)* и когда пределы удалялись бы от нас вплоть до того, что мы их как бы потеряли из виду, то есть до такой степени, что они ускользают от наших обычных способов измерения, но не устраняются из-за этого ни в коем случае. В силу самой природы причинного отношения, совершенно очевидно, что «больше» не может исходить из «меньше», как и Бесконечное *(infini)* не может исходить из конечного.

Иначе и быть не может, когда речь идет, как в рассматриваемом нами случае, об определенных порядках особых возможностей, которые явно ограничены своим сосуществованием с другими порядками возможностей, следовательно, они ограничены в силу их собственной природы, приводящей к тому, что это именно такие возможности, а не любые возможности безо всякого ограничения. Если бы это было не так, то сосуществование бесчисленности *(l'indéfinité)* других возможностей, не включенных в эту, и каждая из которых способна к бесконечному развертыванию, было бы невозможностью, то есть абсурдом в логическом смысле слова[16]. Бесконечное *(l'infini),* напротив, чтобы быть поистине таковым, не может допускать никакого ограничения, что предполагает, что оно абсолютно необусловлено и не подлежит определению, так как всякое определение, каково бы оно ни было, обязательно есть ограничение как раз тем, что оно допускает что-то по ту сторону от себя, а именно, все другие, в равной мере возможные определения. Впрочем, ограничение имеет свойство настоящего отрицания: установить границу означает отрицать (для того, что заключается внутри) все то, что эта граница исключает. Следовательно, отрицание границы есть, собственно, отрицание отрицания, то есть логически и даже математически, утверждение, что отрицание всякой границы в действительности эквивалентно тотальному и абсолютному утверждению. То, что не имеет границ, есть то, в чем

нечего отрицать, следовательно, оно содержит все, вне чего ничего нет. Таким образом, эта идея Бесконечного, самая из всех утвердительная, поскольку она содержит или заключает в себе все частные утверждения, каковы бы они ни были, выражается негативным по форме термином по причине ее абсолютной неподвластности определению. На самом деле, в языке всякое прямое утверждение есть обязательно частное и определенное утверждение чего-то, тогда как тотальное и абсолютное утверждение ни в коем случае не является частным, исключающим другие, поскольку оно их всех равно в себе содержит. Теперь легко понять очень тесную связь, которую оно имеет с утвердительной Возможностью, заключающей в себе таким же самым образом все частные возможности[17].

Такая идея Бесконечного, какую мы только что здесь предложили[18] с чисто метафизической точки зрения, не является нисколько ни спорной, ни сомнительной, так как она не может в себе содержать никакого противоречия уже тем самым, что в ней нет ничего негативного; она является самой необходимой в логическом смысле слова[19], так как ее отрицание было бы противоречивым[20]. Действительно, если рассматривать «Всё» в универсальном и абсолютном смысле, то очевидно, что оно не может быть ограничено никоим образом, так как тогда должно быть какое-то внешнее для него бытие, а если что-то имеется внешнее по отношению к нему, то это уже не будет «Всё». Важно, однако, отметить, что «Всё» в этом случае никак не должно ассимилироваться со всем частным и определенным, то есть с ансамблем, составленным из частей, которые с ним были бы в определенном «отношении»; оно, собственно говоря, «без частей», поскольку эти части, по необходимости, конечные и относительные, не могли бы иметь с ним никакой общей меры, ни, следовательно, никакого отношения, что вынуждает признать, что они для него не существуют[21]. Этого достаточно, чтобы показать, что не следует стремиться создавать какую-либо частную его концепцию[22].

То, что мы только что сказали об универсальном Всём в его наибольшей абсолютной неопределимости, применимо и тогда, когда его рассматривают с точки зрения Возможности. По правде говоря, здесь нет определения или, по крайней мере, здесь минимум определения, которое нам потребовалось бы для того, чтобы сделать это в данный момент понятным и, главным образом, до какой-то степени выразимым. Как мы уже имели случай отметить в другой работе[23], ограничение тотальной Возможности есть, в собственном смысле слова, невозможность, поскольку в том, что до и вне заключающего в себе Возможность и что должно ее ограничивать, она не могла бы содержаться, а если оно вне возможного, то оно не может быть ничем другим, как невозможным. Но невозможность, будучи ничем иным, как простым отрицанием, истинным небытием *(un néant),* откуда непосредственно следует, что универсальная Возможность необходимым образом не ограничена. Впрочем, надо иметь в виду, что это, естественно, применимо только к универсальной и тотальной Возможности, которая есть то, что мы можем назвать аспектом Бесконечного, от которого она никоим образом и ни в какой мере неотличима. Вне Бесконечного нет ничего, потому что это было бы ограничением, и тогда оно уже не было бы Бесконечным. Концепция «множества бесконечных» есть абсурд, потому что они взаимно ограничиваются, так что в реальности никакая из них не будет бесконечной*. Следовательно, когда мы говорим, что универсальная Возможность бесконечна или неограниченна, то надо под этим понимать, что она есть не что иное, как сама Бесконечность, рассматриваемая в некоем аспекте в той мере, в какой можно говорить, что у Бесконечности есть аспекты, ведь Бесконечность поистине «без частей», тем более не может возникнуть вопрос, строго говоря, о «множестве аспектов», существующих в нем реально и различимо. По правде говоря, это мы понимаем Бесконечное в том или ином аспекте, потому что мы иначе не можем, и даже если бы наше понимание не было существенно ограниченным, каковым оно является в силу того, что

мы пребываем в индивидуальном состоянии, оно должно было бы обязательно ограничиваться, поскольку для того, чтобы стать выразимым, оно должно облекаться в определенную форму. Но важно, чтобы мы понимали, откуда идет ограничение и от чего зависит, относить ли его только на счет нашего собственного несовершенства или, скорее, несовершенства внешних и внутренних инструментов, которыми мы актуально располагаем, будучи индивидуальными существами, обладая как таковые, в действительности, лишь детерминированным и обусловленным существованием, и не переносить это несовершенство, чисто случайное и преходящее, как и условия, из которых оно следует и с которыми оно соотносится, на неограниченную область самой универсальной Возможности.

Добавим еще одно последнее замечание: если о Бесконечном и Возможности говорится коррелятивно, то не для того, чтобы установить различение между двумя терминами, которое могло бы существовать реально; Бесконечное преимущественно рассматривается в активном аспекте, тогда как Возможность — в пассивном аспекте[24]. Но, рассматривается оно нами как активное или как пассивное, это все равно Бесконечное, которое не затрагивается такими случайными точками зрения, а определения, каков бы ни был их принцип, согласно которому их производят, существуют только по отношению к нашему восприятию. Здесь, следовательно, то же самое, что мы называли в другой работе «активным совершенством» *(Khien)* и «пассивным совершенством» *(Khouen),* в соответствии с терминологией дальневосточной доктрины. Совершенством в абсолютном смысле, тождественным Бесконечному, понятому во всей своей неопределимости; и как мы тогда сказали, это аналогия, но на другой ступени и с другой, гораздо более универсальной точки зрения, того, чем в Бытии являются «сущность» и «субстанция»[25]. Теперь должно быть совсем понятно, что Бытие не охватывает собою всю Возможность и что, следовательно, оно не может отождествляться с Бесконечным, вот

почему мы говорим, что точка зрения, на которой мы здесь располагаемся, является гораздо более универсальной, чем та, с которой мы рассматривали только Бытие. Мы это отметили, чтобы избежать всякой путаницы, когда мы станем объяснять это более подробно.

Глава II. Возможности и совозможности

Универсальная Возможность, сказали мы, беспредельна и не может быть иной, нежели беспредельной; таким образом, желать понять ее иначе, значит обречь себя в действительности на совершенное ее непонимание. Именно из-за этого философские системы современного Запада, и как раз в качестве систем, так бессильны с метафизической, то есть универсальной точки зрения, как мы уже неоднократно это отмечали по тому или иному поводу. Как таковые они суть лишь ограниченные и замкнутые концепции, которые могут в некоторых своих элементах иметь определенную ценность в относительной области, но становятся опасными и ложными с того момента, как, взятые все вместе, они претендуют на нечто большее и хотят превзойти себя для выражения тотальной реальности. Несомненно, всегда допустимо рассматривать определенные порядки возможностей, исключая иные, если это делается кстати, как это с необходимостью делает любая наука; но это перестает быть таковым, когда утверждают, что в этом состоит вся Возможность, и отрицают все то, что превосходит меру своего собственного, более или менее тесно ограниченного понимания[26]. Однако именно в этом в той или иной степени состоит основная черта той систематической формы, которая, видимо, присуща всей современной западной философии. Это одна из причин, по которой философская мысль в обычном смысле слова не имеет и не может иметь ничего общего с доктринами чисто метафизического порядка[27].

Среди философов, которые по причине этой систематизирующей и поистине антиметафизической тенденции стремились ограничить тем или иным образом универсальную Возможность, некоторые, например, Лейбниц (который, однако, есть один из тех, чьи взгляды во многих отношениях наименее узки), вознамерились воспользоваться в этой связи различением «возможного» и «совозможного»; но слишком очевидно, что это

различение в той мере, в какой оно значимо применяется, ни в коем случае не может служить этой иллюзорной цели. На самом деле, совозможности есть не что иное, как возможности, совместимые между собой, то есть их соединение в одном и том же сложном ансамбле не создает внутри него никакого противоречия; следовательно, «возможность» всегда существенным образом соотносится с ансамблем, о котором идет речь. Понятно, впрочем, что этот ансамбль может быть или ансамблем черт, образующих все прерогативы какого-либо конкретного объекта или индивидуального существа, или же чем-то более общим и обширным, ансамблем всех возможностей, подчиненных некоторым общим условиям, и образующим одну из областей, включенную в универсальное Существование. Но в любом случае надо, чтобы речь шла об ансамбле, который всегда определен, без чего различение здесь было бы уже не применимо. Таким образом, если в качестве примера взять что-то из частного и крайне простого порядка, то «круглый квадрат» есть невозможность, потому что соединение двух возможностей в одной и той же фигуре, «квадратного» и «круглого», предполагает противоречие. Но тем не менее обе эти возможности одинаково реализуемы на одном и том же основании, так как существование некой квадратной фигуры, очевидно, не мешает существованию одновременно рядом с ней и в том же самом пространстве всякой другой геометрически мыслимой фигуры[28]. Это кажется даже слишком очевидным, чтобы далее на этом останавливаться; но такой пример, по причине самой своей простоты, имеет преимущество для понимания (через посредство аналогии) того, что относится к более сложным случаям, о которых мы будет теперь говорить.

Если вместо некого объекта или существа рассматривать то, что мы можем назвать миром, следуя смыслу, который мы уже придали этому слову, то есть всей области, сформированной определенным ансамблем совозможностей, реализующихся в проявлении, то все эти совозможности должны быть возможными, удовлетворяющими некоторым условиям, которые будут точно определять и

характеризовать мир, о котором идет речь, конституируя одну из ступеней универсального Существования. Другие возможности, не определенные теми же самыми условиями и, следовательно, не способные составлять часть того же самого мира, очевидно, не являются из-за этого менее реализуемыми, но, конечно, каждая согласно способу, соответствующему его природе. Другими словами, все возможное как таковое имеет свое собственное существование[29], и возможности, природа которых предполагает реализацию в том смысле, какой обычно этому придают, то есть «существование в каком-либо модусе проявления»[30], не могут терять этот характер, который ему сущностно свойствен, и становиться нереализуемыми из-за того факта, что реализованы актуально другие возможности. Можно также сказать, что всякая возможность проявления должна тем самым с необходимостью проявляться и что, обратным образом, всякая возможность, которая не должна проявляться, есть возможность непроявления; в этой форме представляется, что это дело только определения, но, однако, предшествующее утверждение не заключает в себе ничего иного, кроме этой аксиоматической истины, которая является совершенно бесспорной. Тем не менее если спросить, почему не всякая возможность должна проявляться, то есть почему имеются и возможности проявления, и возможности непроявления, то будет достаточно ответить, что область проявления, будучи ограниченной тем, что она есть ансамбль миров или обусловленных состояний (даже в бесчисленном множестве), не могла бы исчерпать универсальную Возможность в ее тотальности; она вовне себя оставляет все необусловленное, то есть то, что метафизически является самым важным. Когда спрашивают, почему некая возможность не должна проявляться, как и какая-то другая возможность, то это все равно, что спросить, почему она есть то, что она есть, а не то, чем является другая возможность. Это в точности то же самое, как спросить, почему это бытие есть оно само, а не другое бытие, этот вопрос был бы явно лишен смысла. В этом отношении

надо хорошо понимать, что возможность проявления как таковая не имеет никакого превосходства над возможностью непроявления; она не есть предмет чего-то вроде «выбора» или «предпочтения»[31], она просто другой природы.

Если теперь по поводу совозможностей станут возражать, что, согласно выражению Лейбница, «существует только один мир», то возможно одно из двух: или это утверждение есть чистая тавтология, или оно не имеет никакого смысла. Действительно, если здесь под «миром» понимать тотальный Универсум или даже ограничиваться только возможностями проявления, то есть универсальным Существованием, то это заявление более чем очевидно, хотя способ его выражения, может быть, не совсем точен. Но если под этим словом понимать только некий ансамбль совозможностей, как это обыкновенно делается и как мы сами только что сделали, то тоже абсурдно говорить, что его существование мешает сосуществованию других миров, что было бы все равно, что сказать, вспомнив наш предыдущий пример, что существование круглой фигуры мешает существованию квадратной, или треугольной, или фигуры любого другого вида. Все, что можно сказать, это то, что как черты одного определенного предмета исключают в этом же предмете присутствие других черт, которые бы им противоречили, так же и условия, которыми задается определенный мир, исключают из этого мира возможности, природа которых не предполагает реализацию, подчиняющуюся этим самым условиям. Таким образом, эти возможности вне пределов рассматриваемого мира, но они не исключены из-за этого из Возможности, когда речь идет о гипотетических возможностях, и они не исключены даже (в более узком смысле) из Существования в собственном значении этого слова, то есть понятом как включающее всю область универсального проявления. В Универсуме имеются множественные миры существования, и каждая возможность обладает тем миром, который соответствует ее собственной природе. Когда же говорят, как это иногда делают, в особенности, соотносясь с концепцией Лейбница

(без сомнения, отклоняясь от его мысли в весьма значительной степени), о некой «борьбе за существование» между возможностями, то эта концепция с метафизикой не имеет ничего общего, а перенос того, что является простой биологической гипотезой (в соединении с современными «эволюционистскими» теориями), совершенно невразумителен.

Таким образом, различение возможного и реального, на котором настаивают многие философы, не имеет никакой метафизической ценности: все возможное по-своему реально, следуя модусу, заключенному в его природе[32]. Если было бы иначе, то имелись бы возможности, которые будут ничем, а сказать, что возможность есть ничто, является чистым противоречием. Только невозможное, и только одно оно, как мы уже сказали, есть чистое небытие. Отрицать, что имеются возможности непроявления, означает желание ограничить универсальную Возможность; с другой стороны, отрицать, что среди возможностей проявления имеются различные порядки, означает желание ограничить его еще больше.

Прежде чем идти далее, мы должны заметить, что вместо того, чтобы рассматривать ансамбль условий, определяющих мир, как мы это делали выше, можно также и с той же точки зрения рассматривать отдельно одно из этих условий: например, пространство среди условий телесного мира, рассматриваемое как пространственные возможности[33]. Совершенно очевидно, что по самому своему определению только пространственные возможности могут реализовываться в пространстве, но не менее очевидно, что это не мешает непространственным возможностям также реализовываться (здесь, ограничиваясь условиями проявления, слово «реализовываться» надо понимать как «проявляться») вне этого частного условия существования, которым является пространство. Однако, если бы пространство было бесконечным *(infini),* как это некоторые полагают, то в Универсуме не было бы места ни для какой непространственной возможности, и, рассуждая логически, само мышление, беря самый обычный и общеизвестный из всех пример,

тогда могло бы быть допущено к существованию только при условии понимания его как протяженного, а эту концепцию даже сама «профанная» психология признает ошибочной безо всяких колебаний. Будучи отнюдь не бесконечным, пространство есть только один из возможных модусов проявления, и само вовсе не является бесконечным в интегральности своего протяжения, с бесчисленными модусами, в нем заключающимися, каждый из которых безграничен *(indéfini)*[34]. Подобные же замечания можно также отнести и к любому другому особому условию существования; и все, что истинно для каждого из этих условий по отдельности, является таким же для ансамбля многих из них, собрание или комбинация которых определяет мир. Тем не менее само собой разумеется, что надо, чтобы различные условия, объединенные таким образом, были совместимыми между собой, а их совместимость, очевидно, влечет за собой совместимость возможностей, которые соответственно в них содержатся, с тем ограничением, что возможности, подлежащие ансамблю рассматриваемых условий, могут образовать только одну часть из тех, которые заключаются в каждом из тех же самых условий, рассматриваемых отдельно от других, откуда следует, что эти условия в их интегральности будут заключать в себе, помимо их общей части, продолжения в различных направлениях, также принадлежащие той же ступени универсального Существования. Эти продолжения беспредельной *(indéfini)* протяженности соответствуют в общем и космическом порядке тому, чем являются для конкретного существа продолжения одного из его состояний, например, индивидуального состояния, рассматриваемого интегрально, вне какой-либо определенной модальности того же самого состояния, такой модальности, как телесная в нашей человеческой индивидуальности[35].

Глава III. Бытие и Не-Бытие

Мы указали выше на различие возможностей проявления и возможностей непроявления, и те и другие одинаково и на тех же основаниях заключены в тотальной Возможности. Это различение ведет нас к другому, более частному различению разных модусов универсального проявления, то есть разных порядков возможностей, которые оно в себе содержит, распределенных согласно особым условиям, которым они соответственно подчиняются, конституируя бесчисленное множество миров или ступеней Существования.

Приняв это, когда Бытие в универсальном смысле определяют как принцип проявления и в то же время как заключающее в себе тем самым ансамбль всех возможностей проявления, мы должны сказать, что Бытие не есть бесконечное, потому что оно не совпадает с тотальной Возможностью; и это тем более, что Бытие как принцип проявления заключает в себе действительно все возможности проявления, но лишь постольку, поскольку они проявляются. Вне Бытия, следовательно, все остальное, то есть все возможности непроявления вместе с возможностями проявления, но в непроявленном состоянии, а также включая сюда и само Бытие, которое как таковое, не принадлежа к проявлению (поскольку оно есть его принцип), само является не-проявленным. И чтобы обозначить то, что вне и по ту сторону Бытия, мы обязаны, за неимением других терминов, назвать это Не-Бытием[36]. Это негативное выражение ни в коей мере не являющееся для нас синонимом «небытия» *(néant),* каким он представляется в языке некоторых философов, помимо того, что оно прямо инспирировано терминологией метафизических дальневосточных доктрин, является достаточно оправданным необходимостью использовать какое-нибудь обозначение, чтобы иметь возможность говорить об этом, в соединении со сделанным нами выше замечанием, что самые универсальные идеи, будучи наиболее неопределенными, могут выражаться в той мере, в какой они вообще выразимы, только в

негативных по форме терминах, как мы уже это видели на примере Бесконечного. Можно даже сказать, в указанном нами выше смысле, что Не-Бытие больше, чем Бытие или, если угодно, что оно превосходит Бытие, если понимать под этим то, что все заключающееся в нем, находится по ту сторону Бытия и что оно содержит в качестве принципа само Бытие. Однако раз Не-Бытие противопоставляют Бытию или даже просто их различают, то ни то, ни другое не есть бесконечное, поскольку с этой точки зрения они неким образом ограничивают друг друга. Бесконечность принадлежит лишь ансамблю Бытия и Не-Бытия, потому что этот ансамбль тождествен универсальной Возможности.

Мы можем это выразить еще и таким образом: универсальная Возможность необходимо содержит в себе тотальность возможностей, и можно сказать, что Бытие и Не-Бытие суть два ее аспекта: Бытие в качестве того, что она возможности проявляет (или точнее, некоторые из них), Не-Бытие в качестве того, как она их не проявляет. Следовательно, Бытие содержит все проявленное; Не-Бытие содержит все непроявленное, включая само Бытие; но универсальная Возможность содержит сразу и Бытие, и Не-Бытие. Добавим, что непроявленное включает то, что мы можем назвать не-проявляемое, то есть возможности непроявления, и проявляемое, то есть возможности проявления, как таковые не проявляющиеся, проявление содержит, очевидно, только ансамбль тех же самых возможностей в качестве проявляющихся[37].

Что же касается отношения Бытия и Не-Бытия, то важно отметить, что состояние непроявления всегда постоянно и не-обусловлено[38] даже для возможностей, которые предполагают проявление. Добавим в этой связи, что ничто из того, что проявлено, не может «потеряться», согласно часто используемому выражению, иначе, как только через переход в непроявленное; и, разумеется, сам этот переход (который, если речь идет об индивидуальном проявлении, есть, собственно говоря, «трансформация» в этимологическом смысле этого слова, то есть переход по ту сторону

формы), представляет собой «утрату» только с точки зрения проявления, поскольку в состоянии непроявления все, напротив, пребывает вечно в принципе, независимо от всех частных и ограничивающих условий, характеризующих тот или иной модус проявленного существования. Однако для того, чтобы сказать, что поистине «ничто не теряется» даже с ограничением, касающимся непроявленного, надо рассматривать весь ансамбль универсального проявления, а не только то или иное из его состояний, исключая другие, так как по причине непрерывной связи всех этих состояний между собой они всегда могут переходить из одного в другое без того, чтобы этот постоянный переход, который есть только изменение модуса (заключающее в себе соответствующее изменение в условиях существования), ни в коем случае не вынуждает нас выйти из области проявления[39].

Что касается возможностей непроявления, то они принадлежат к Не-Бытию и по самой своей природе не могут войти в область Бытия, в противоположность тому, что имеется для возможностей проявления. Но как мы уже сказали выше, это не предполагает никакого превосходства одних над другими, потому что и те, и другие суть только модусы различных реальностей, согласующихся со своей природой. Само различение Бытия и Не-Бытия является в конечном счете чисто случайным, потому что оно может быть сделано только с точки зрения проявления, которое само по себе является, по сути, случайным. Впрочем, это ничуть не уменьшает важности для нас этого различения, так как в нашем актуальном состоянии нет никакой возможности располагаться на иной точке зрения, чем эта; она является нашей в силу того, что мы сами принадлежим как обусловленные и индивидуальные существа к области проявления, которую мы могли бы превзойти только полностью выйдя за ограничивающие условия индивидуального существования через метафизическую реализацию.

В качестве примера непроявленной возможности мы можем назвать пустоту, так как такая возможность постижима, по крайне

мере, негативно, то есть через исключение некоторых определений: пустота предполагает исключение не только всех телесных или материальных атрибутов, не только вообще всех конкретных качеств, но также и всего того, что относится к какому-нибудь модусу проявления. Следовательно, считать, что в том, что понимается под универсальным проявлением, каково бы ни было его состояния, имеется пустота[40], является нонсенсом, поскольку пустота сущностно принадлежит области непроявления; невозможно дать этому термину другое разумное значение. В этой связи мы должны ограничиться простым указанием, так как мы не можем здесь рассматривать вопрос пустоты со всех сторон, как он того заслуживает, что увело бы нас далеко от нашего предмета. К особо значительным заблуждениям этот вопрос приводит по отношению к пространству[41]. Исследования, относящиеся к этому, будут помещены в работе, которую мы предполагаем посвятить специально условиям телесного существования[42]. С точки зрения, на которой мы располагаемся, мы должны просто добавить, что пустота, каким бы способом ее ни рассматривать, не есть Не-Бытие, а только то, что мы можем назвать одним из его аспектов, то есть одной из возможностей, заключающихся в нем и являющихся иными, нежели содержащиеся в Бытии, следовательно, она вне его, но рассматриваемого в его тотальности, что хорошо показывает, что Бытие не есть бесконечное. Впрочем, когда мы говорим, что такая возможность составляет аспект Не-Бытия, то надо иметь в виду, что она не может быть понята в модусе различения, поскольку этот модус прилагается исключительно только к проявлению. Это объясняет, почему, даже если мы можем действительно постичь эту возможность, являющуюся пустотой или любую другую возможность того же рода, мы сможем дать им только совершенно негативное выражение: это самое общее замечание для всего того, что относится к Не-Бытию, подтверждает правильность употребления нами этого термина[43].

Подобные наблюдения могут также применяться ко всякой

другой возможности непроявления; мы могли бы взять другой пример, а именно, тишины, но это было бы слишком легко сделать, чтобы стоило на этом останавливаться. Поэтому мы здесь ограничимся таким замечанием: как Не-Бытие или непроявление заключает в себе или объемлет Бытие, или принцип проявления, так и тишина заключает в самой себе принцип слова. Иными словами, как Единое (Бытие) есть только утвердительный метафизический Ноль (Не-Бытие), так и слово является лишь выраженной тишиной, молчанием; но и наоборот, метафизический Ноль, будучи не утвержденным Единым, есть также нечто большее (и даже бесконечно большее), и точно также тишина, которая является только его аспектом в только что уточненном нами смысле, есть только невыраженное слово, так как должно помимо него существовать то, что невыразимо, то есть не подверженное проявлению (так как тот, кто говорит «выражение», говорит «проявление» и даже определенное формальное *(formelle)* проявление), следовательно, не подверженное определению в модусе различения[44]. Таким способом установленное отношение между тишиной (непроявленным) и словом (проявленным) показывает, как можно понять возможности непроявления, которые соответствуют, через перенос по аналогии, определенным возможностям проявления[45], но ни в коей мере не намереваясь ввести в Не-Бытие действительное различение, которое здесь нельзя найти, поскольку существование модуса различения (которое есть существование в собственном смысле слова) сущностно заключено в условиях проявления (впрочем, модус различения не является здесь обязательно синонимом во всех случаях индивидуального модуса, который специально предполагает определенное, формальное различение)[46].

Глава IV. Основание теории множественных состояний

Все вышесказанное по своей универсальности уже содержит основание теории множественных состояний: если какое-нибудь бытие рассматривают в его тотальности, то оно должно будет содержать в себе, по крайней мере, виртуально, как состояния проявления, так и состояния не-проявления, так как только в этом смысле действительно можно говорить о «тотальности». Иначе говоря, в наличии есть только что-то неполное и фрагментарное, которое на самом деле не может конституировать тотальное бытие[47]. Лишь одно только непроявление, как мы сказали выше, обладает характером абсолютной непрерывности, следовательно, всю свою реальность проявленное получает от него; отсюда видно, что «Не-Бытие» *(Non-Être),* отнюдь не будучи «небытием» *(le meant),* было бы в точности ему противоположно, если «небытие» могло бы все-таки иметь противоположность, что придало бы ему некоторую степень «позитивности», тогда как оно есть абсолютная негативность, то есть невозможность[48].

Раз так, то из этого следует, что именно непроявленные состояния обеспечивают бытию постоянство и самотождество: вне этих состояний, то есть когда принимают бытие только как проявленное, не соотнося его с его непроявленным принципом, то это постоянство и самотождество могут быть только иллюзорными, потому что область проявленного есть, собственно, область преходящего и множественного, содержащая постоянные и бесконечные модификации. Исходя из этого, легко понять, с метафизической точки зрения, чем является так называемое единство «я», то есть индивидуальное существо, которое столь обязательно для западной и «профанной» психологии: с одной стороны, это фрагментарное единство, потому что оно относится лишь к части существа, к одному его состоянию, взятому изолированно и

произвольно, отталкиваясь от самотождества других (к тому же, это состояние обычно очень далеко от того, чтобы иметь в виду его интегральность). С другой стороны, это единство, рассматриваемое только как специальное состояние, с ним соотносимое, является также настолько относительным, насколько это только может быть, потому что это состояние само состоит из различных бесчисленных модификаций. Оно тем менее реально, что оно отвлекается от трансцендентного принципа («Soi», «Само», или личности), который один только может придать существу самотождество здесь и теперь постоянным образом сквозь все эти модификации.

Состояния непроявления суть область Не-Бытия, а состояния проявления есть область Бытия, рассматриваемого в его интегральности. Можно также сказать, что последние соответствуют различным степеням Существования, эти степени являются не чем иным, как разными модусами в бесконечной *(indéfinie)* множественности универсального проявления. Чтобы установить здесь четкое различение между Бытием и Существованием, мы должны, как уже сказано, рассматривать Бытие собственно как принцип проявления. Универсальным Существованием будет тогда интегральное проявление ансамбля возможностей, имеющихся в Бытии, которые, впрочем, являются всеми возможностями проявления. Это влечет за собой действительное развертывание возможностей в модусе обусловленности. Таким образом, Бытие охватывает Существование и метафизически его превосходит, потому что оно есть принцип. Существование, таким образом, не тождественно Бытию, так как последнее соответствует минимальной степени определенности и, следовательно, наивысшей степени универсальности[49].

И хотя Существование по своему существу уникально, поскольку Бытие само по себе одно, оно тем не менее содержит в себе бесчисленное множество модусов проявления, так как оно содержит их всех в себе равным образом как раз потому, что они все одинаково возможны, то эта возможность предполагает, что каждый

из них должен быть реализован в согласии с его собственными условиями. Как мы уже сказали в другом месте, говоря об этой «единственности» существования (на арабском *Wahdatul-wujûd)* согласно данным исламского эзотеризма[50], из этого следует, что Существование в самой своей «единственности» в себе содержит бесчисленность степеней в соответствии со всеми модусами универсального проявления (которое есть то же самое, что и само Существование). И эта бесчисленная множественность степеней Существования коррелятивно предполагает для некоего существа, рассматриваемого во всей области этого Существования, равно бесчисленное множество возможных состояний проявления, каждое из которых должно реализовываться на определенной ступени универсального Существования. Состояние некоего существа есть, следовательно, развертывание одной частной возможности, взятой на таковой ступени, а эта ступень определена условиями, которым подчинена возможность, о которой идет речь, поскольку она рассматривается реализующееся в области проявления[51].

Таким образом, каждое состояние проявленного бытия соответствует ступени существования, и, кроме того, это состояние заключает в себе различные модальности в соответствии с различными комбинациями условий, которым они подвержены в том же самом общем модусе проявления. Наконец, каждая модальность заключает в самой себе бесчисленную серию вторичных и элементарных модификаций, например, если мы рассматриваем бытие в том частном состоянии, каким является человеческая индивидуальность, то телесная часть этой индивидуальности есть только модальность, и эта модальность как раз определена не через специальные условия существования, но через ансамбль условий, которые ограничивают возможности, через те условия, соединение которых определяет чувственный и телесный мир[52]. Как мы уже отмечали[53], каждое из этих условий, рассматриваемое изолированно от остальных, может простираться и за область этой модальности, и либо через свое собственное расширение, либо через

соединение с различными другими условиями, образовывать в таком случае область других модальностей, составляя часть той же самой интегральной индивидуальности. С другой стороны, каждая модальность должна рассматриваться как вынужденная развиваться в ходе одного определенного цикла проявления, а для телесной модальности, в частности, вторичными модификациями, заключающимися в этом развитии, будут все моменты ее существования (рассматриваемого в аспекте временной последовательности) или, что то же самое, все действия и все деяния[54], осуществляемые по ходу этого существования, каковы бы они ни были.

Необязательно было бы останавливаться на том, какое малое место занимает индивидуальное «я» *(moi)* в тотальности этого существа[55], поскольку даже при всем расширении, которое оно может обрести, когда его рассматривают в его интегральности (а не только в частной модальности, каковой является телесная модальность), оно образует одно это состояние, как и другие состояния и среди бесчисленности других, и это при том, что ограничиваются рассмотрением состояний проявления; кроме того, они, с метафизической точки зрения, сами по себе мало значимы в тотальном бытии по причинам, о которых речь шла выше [56]. Среди состояний проявления имеются и иные, нежели человеческая индивидуальность, которые также могут быть индивидуальными существами (то есть обладающими формой, формальными, formels), тогда как другие являются не индивидуальными (или неформальными, не обладающими формой (*informes),* природа каждого определена (так же как и его место в иерархически организованном ансамбле бытия) присущими ему условиями, поскольку речь идет всегда об обусловленных состояниях уже одним тем, что они проявлены. Что касается состояний непроявления, то очевидно, что они сущностно неиндивидуальны, не будучи подчиненными форме или какому-нибудь другому условию любого модуса проявленного существования. Мы можем сказать, что они

составляют то, что имеется поистине универсального в каждом существе, следовательно, то, посредством чего каждое существо прикрепляется (во всем том, что оно есть) к своему метафизическому и трансцендентному принципу, и без этого прикрепления их существование было бы по сути лишь совсем случайным и чисто иллюзорным.

Глава V. Отношения единого и множественности

В Не-Бытии не может возникнуть вопрос о множественности состояний, потому что, в сущности, это область недифференцитрованности и даже необусловленности: необусловленность не может подлежать определениям одного и многого, а недифференцированность не может существовать в различимом модусе. Если мы тем не менее говорим о состояниях непроявления, то не для того, чтобы установить что-то вроде симметрии в выражении по отношению к состояниям проявления, что было бы ничем не оправдано и совершенно искусственно. Мы вынуждены ввести здесь своего рода различение, без чего мы вообще не смогли бы ни о чем говорить. Мы только должны отдавать себе отчет, что это различение не существует «в себе», это мы ему придаем его существование, совершенно относительное, и только так мы можем рассматривать то, что мы назвали аспектами Не-Бытия, отмечая, однако, при этом все то, что есть в этом выражении неточного и неадекватного. В Не-Бытии нет множественности и, строго говоря, тем более нет единого, так как Не-Бытие есть метафизический Ноль, которому мы должны дать имя, чтобы говорить о нем, и который логически предшествует единому, вот почему индуистская доктрина говорит в этом отношении только о «недвойственности» (адвайта), однако, это надо соотнести со сказанным выше об использовании терминов в негативной форме.

В этой связи важно отметить, что метафизический Ноль имеет не больше отношения к математическому нулю, который есть только знак того, что можно назвать количественным небытием *(un néant)*, чем истинное Бесконечное *(l'infini)* имеет к простому бесчисленному *(indéfini)*, то есть к количеству, бесконечно *(indéfiniment)* возрастающему или бесконечно *(indéfiniment)* уменьшающемуся[57]. И это отсутствие отношений, если так можно сказать, одного и того же порядка в обоих случаях, однако, с той

оговоркой, что метафизический Ноль есть лишь аспект Бесконечного *(l'infini)*. Во всяком случае, мы можем его так рассматривать, поскольку он в принципе содержит единое, а следовательно, и все остальное. Действительно, изначальное единое есть не что иное, как утвердительный Ноль; другими словами, универсальное Бытие, которое и является этим единым, есть утвердительное Не-Бытие в той мере, в какой возможно такое утверждение, являющееся уже первым определением, так как оно есть лишь только самое универсальное из всех возможных определенных, следовательно, обусловленных утверждений. И это первое утверждение, предваряющее всякое проявление и всякую конкретизацию (включая сюда поляризацию на «сущность» и «субстанцию», которая есть первая двоичность и как таковая является отправной точкой всякой множественности), содержит все другие определения и различительные утверждения (в соответствии со всеми возможностями проявления), что вновь нам позволяет сказать, что единое, как только оно утверждено, в принципе содержит множественность, или что оно само есть принцип этой множественности[58].

Часто спрашивают, каким образом множественное может произойти из единого, не замечая, что этот вопрос не имеет никакого решения по той простой причине, что он неверно поставлен и в этой форме не соответствует никакой реальности. В действительности множественность не исходит из единого, как и единое не исходит из метафизического Ноля, или же «что-то» не исходит из универсального Всего, или как какая-нибудь возможность не может находиться вне Бесконечного или тотальной Возможности[59]. Множественность заключена в изначальном едином, и она там не перестает быть заключенной одним фактом своего развертывания в проявленном модусе; эта множественность есть множественность возможностей проявления, и она не может быть понята иначе, так как именно проявление предполагает различимое существование. С другой стороны, раз речь идет о возможностях, то надо, чтобы они

существовали таким способом, который предполагается их природой. Таким образом принцип универсального проявления, будучи одним и даже будучи единым в самом себе, с необходимостью содержит множественность, и она во всех своих бесчисленных развертках и бесконечно *(l'indéfiniment)* наполняясь по бесчисленным направлениям[60], целиком следует из первичного единого, в котором она всегда остается заключенной и которое никоим образом не может быть задето или модифицировано существованием в нем этой множественности, так как оно заведомо не перестает быть самим собой под действием своей собственной природы, а именно, в силу того, что оно есть единство, заключающее в себе множество возможностей, о котором шла речь; следовательно, именно в самом едином существует множественность, а раз она не задевает единое, то она есть лишь совершенно случайное существование по отношению к нему. Мы даже можем сказать, что это существование является чисто иллюзорным, поскольку не соотносится с единым; только единое, будучи его принципом, придает ему всю реальность, на которую оно способно. Само единое, в свою очередь, не есть абсолютный и самодостаточный принцип, но оно извлекает свою собственную реальность из метафизического Ноля.

Бытие, будучи первым утверждением, самым первоначальным определением, не есть высший принцип всех вещей, оно есть, повторим, лишь принцип проявления. Отсюда видно, насколько сужается метафизическая точка зрения теми, кто старается свести ее исключительно только к «онтологии». Абстрагироваться таким способом от Не-Бытия, значит исключать все то, что в высшей степени является поистине и чисто метафизическим. Сказав это по ходу дела, мы так завершим то, что рассматривали здесь: Бытие есть одно в самом себе и, следовательно, универсальное Существование, которое является интегральным проявлением его возможностей, есть единственное по своей сущности и по своей внутренней природе; но ни «единое» Бытия, ни «единственность» Существования не

исключают множественности модусов проявления, отсюда бесчисленность ступеней существования в общем и космическом порядке и множественность состояний существа в порядке частных существований[61]. Следовательно, рассмотрение множественных состояний никоим образом не противостоит единому Бытия, а также «единичности» Существования, основанной на этом едином, поскольку ни то, ни другое не задевается множественностью в чем бы то ни было. Из этого следует, что во всей области Бытия констатация множественности, далекая от того, чтобы противоречить утверждению единого или противопоставляться ему каким-либо образом, находит здесь единственное надежное основание, которое может быть ему дано, как логически, так и метафизически.

Глава VI. Аналогичные наблюдения, полученные при изучении состояния сна

Теперь мы оставим чисто метафизическую точку зрения, на которой мы находились в предыдущей главе, для того чтобы рассмотреть вопрос об отношениях единого и множественности, так как, возможно, нам удастся лучше понять природу этих отношений через аналогичные наблюдения, представляемые здесь в качестве примера (или, скорее, «иллюстрации», если можно так сказать[62]), который покажет нам, в каком смысле и в какой мере можно говорить, что существование множественности является иллюзорным перед лицом единого, обладая, разумеется, реальностью настолько, насколько ею обладает ее природа. Мы заимствуем эти наблюдения самого частного характера из исследований состояния сна, которое есть одна из модальностей проявления человеческого существа, соответствующая тонкой части (то есть нетелесной) его индивидуальности, и в которой это существо производит мир, целиком исходящий из него самого, объекты которого состоят исключительно из ментальных концептов (в противоположность чувственным восприятиям состояния бодрствования), то есть в комбинации идей, облекаемых в тонкие формы, однако, по своей субстанции зависящих от тонкой формы самого индивида, идеальные объекты сна которого суть только случайные и вторичные модификации[63].

Следовательно, человек в состоянии сна находится в полностью воображаемом мире[64], все элементы которого, таким образом, извлечены из него самого, из его собственной индивидуальности, более или менее обширной (в ее внетелесных модальностях), в качестве «иллюзорных форм» *(mâyâvi-rûpa)*[65], и при этом у него о них нет ясного и отчетливого сознания. Какой бы ни была исходная точка, внутренняя или внешняя, различаясь согласно случаю, придающему определенное направление, развертывающиеся в нем

события могут быть только результатом элементов, наполняющих интегральное содержание индивида, подлежащие определенному виду реализации, по крайней мере, потенциально. И если этих элементов, являющихся модификациями индивида, бесчисленное множество, то разнообразие таких возможных комбинаций тоже бесконечно. Сон на самом деле надо рассматривать как модус реализации возможностей, которые, совершенно принадлежа к сфере человеческой индивидуальности, по той или иной причине не подлежат реализации в телесном модусе. Таковы, например, формы существ, принадлежащие к этому же миру, но иные, чем человек, формы, которыми он виртуально обладает в себе самом в силу центральной позиции, занимаемой им в этом мире[66]. Очевидно, что эти формы могут быть реализованы человеческим существом только в тонком состоянии, а сон есть самое обычное средство, можно сказать, самое нормальное из всех тех, с помощью которых он может отождествляться с другими существами, не переставая быть из-за этого самим собой, как об этом говорится в даосском тексте: «Когда-то, — рассказывает Чжуан-цзы, — однажды ночью я был бабочкой, порхая, довольный своей судьбой. Потом я проснулся, будучи Чжуан-цзы. Кто я на самом деле? Бабочка, которой снится, что она Чжуан-цзы, или Чжуан-цзы, которому привиделось, что он бабочка? Или в моем случае есть два реальных индивида? Произошло ли реальное превращение одного в другого? Нет ни того, ни другого; оба были ирреальными модификациями одного единственного существа, вселенского образца, в котором все существа со всеми их состояниями суть одно»[67].

Если спящий индивид одновременно по ходу сна принимает активное участие в развертывающихся там событиях при помощи своей способности воображения, то есть если он играет там определенную роль во внетелесной модальности своего существа, которая актуально соответствует ясному проявленному состоянию сознания или тому, что можно назвать центральной зоной этого сознания, то не в меньшей степени надо допускать, что

одновременно все другие роли «действуют» также через него, либо в других модальностях, либо во вторичных модификациях той же самой модальности, принадлежащей также к его индивидуальному сознанию, если не в своем ограниченном актуальном состоянии проявления в качестве сознания, то, по крайней мере, в какой-то одной из своих возможностей проявления, которые в их ансамбле охватывают бесконечно более обширное пространство. Все эти роли, естественно, появляются как второстепенные по отношению к главной для индивида роли, то есть той, в которой его сознание непосредственно заинтересовано, а поскольку все элементы сна существуют только для него, то можно сказать, что они реальны, так как они соучаствуют в его собственном существовании: это он сам их реализует в качестве модификаций самого себя, не переставая из-за этого быть самим собой, независимо от этих модификаций, которые никак не действуют на то, что составляет собственную сущность его индивидуальности. Более того, если индивид сознает, что он спит, то есть что все элементы, развертывающиеся в этом состоянии, обладают только той реальностью, которую он сам им придает, то он этим ничуть не будет задет даже тогда, когда он будет одновременно и актером, и зрителем, а именно потому, что он не перестает быть зрителем, чтобы стать актером, то познавание и реализация не будут различаться его сознанием, сознанием, достигшим степени развития, достаточной для синтетического охвата всех актуальных модификаций индивидуальности. Если же случается иначе, когда те же самые модификации могут все еще реализовываться, а сознание больше не связывает эту реализацию с познаванием, результатом которой она в действительности была, то индивид расположен приписывать событиям внешнюю по отношению к самому себе реальность, и в той мере, в какой он им действительно ее придает, он подвержен иллюзии, причина которой в нем самом, иллюзии, состоящей в отделении множественности этих событий от того, что является их непосредственным принципом, то есть от своего собственного индивидуального

единства[68].

Это весьма четкий пример множественности, существующей в едином без того, чтобы оно было ею затронуто. Единое, о котором здесь идет речь, может быть только относительным, единством индивида, хотя оно играет ту же роль по отношению к данной множественности, что и истинное изначальное единое играет по отношению к универсальному проявлению. Впрочем, мы могли бы взять другой пример и даже рассмотреть таким же образом восприятие в состоянии бодрствования[69], но выбранный нами случай имеет преимущество по отношению к любому возражению по причине особых условий в мире сна, в котором человек изолирован ото всех внешних или предполагаемых внешними вещей[70], которые образуют чувственный мир. Реальность мира сна производится исключительно индивидуальным сознанием, рассматриваемым во всем его развитии во всех возможностях проявления, которые оно в себе содержит. Однако это же самое сознание, рассматриваемое в своем ансамбле, заключает в себе мир сна так же, как и другие элементы индивидуального проявления, принадлежащего к одной из модальностей, содержащихся во внутреннем пространстве индивидуальных возможностей.

Теперь важно отметить, что если намереваются по аналогии рассматривать универсальное проявление, то можно лишь сказать, что как индивидуальное сознание создает реальность этого особого мира, образуемого всеми его возможными модальностями, так имеется и нечто, что создает реальность проявленного Универсума, но при этом никак нельзя делать из этого «нечто» эквивалент индивидуальной способности или особого условия существования, что было бы крайне антропологической и антиметафизической концепцией. Следовательно, это нечто не есть ни сознание, ни мышление, но напротив, сознание и мышление суть частные модусы его проявления. И если имеется нескончаемая множественность таких возможных модусов, которые можно рассматривать как такое же число прямых и косвенных атрибутов универсального Бытия, в

какой-то мере аналогичных тому, что является ролями для индивида, исполняемыми во сне множественными модальностями и модификациями, которыми он не затрагивается далее в своей внутренней природе, то нет никакого основания сводить все эти атрибуты к одному или нескольким из них или же иметь в виду только один, так как это было бы не что иное, как систематизирующая тенденция, которую мы уже отвергли как несовместимую с универсальностью метафизики. Эти атрибуты, каковы бы они ни были, суть только разные аспекты того единственного принципа, который создает реальность всего проявления, потому что он есть само Бытие, а их разнообразие существует только с точки зрения дифференцированного проявления, а не с точки зрения его принципа или Бытия в себе, которое есть изначальное и истинное единое. Это истинно и для самого универсального различения, которое только можно сделать в Бытии, а именно, «сущности» и «субстанции», которые есть как бы два полюса проявления; *«a fortiori»* (тем более) также и для гораздо более частных аспектов, а следовательно, для более случайных и второстепенных[71]: какую бы ценность ни принимали бы они в глазах индивида, когда он их рассматривает со своей особой точки зрения, они, собственно говоря, есть лишь простые «случайности» в Универсуме.

Глава VII. Возможности индивидуального сознания

Сказанное нами только что по поводу состояния сна позволяет немного поговорить, и более обобщенно — о возможностях, которые заключает в себе человеческое существо в пределах своей индивидуальности, и более конкретно — о возможностях этого индивидуального состояния, рассматриваемого в аспекте сознания, образующего одну из основных его характерных черт. Разумеется, мы не собираемся при этом располагаться на психологической точке зрения, хотя эта точка зрения как раз может определяться через рассмотрение сознания в качестве свойства, присущего определенным категориям феноменов, которые производятся в человеческом существе, или, если предпочитают говорить более образно, «содержащее» эти самые феномены[72]. Психолог, впрочем, не должен заниматься тем, какова на самом деле природа этого сознания, не более, чем геометр не должен исследовать природу пространства, которое он берет как бесспорно данное и которое он рассматривает как содержащее все изучаемые им формы. Иными словами, психолог должен заниматься тем, что мы можем назвать «феноменное сознание» *(la «conscience phénoménique»),* то есть сознание, рассматриваемое исключительно в его связях с феноменами, не спрашивая себя, не является ли оно выражением какого-либо иного порядка, который по самому своему определению не относится уже к психологической сфере[73].

Для нас сознание является чем-то совсем иным, нежели для психолога: оно не конституирует состояние частного существа и к тому же оно не единственная отличительная черта индивидуального человеческого существа. Следовательно, даже при изучении этого состояния или, точнее, его внетелесных модальностей, мы не можем допустить, чтобы все сводилось к точке зрения более или менее сходной с точкой зрения психологии. Сознание есть, скорее, условие

существования в определенных состояниях, но не обязательно в том смысле, в котором мы говорили о телесном существовании, например. Можно было бы сказать более точно, хотя это может показаться на первый взгляд несколько странным, что оно есть «основание существования» для состояний, о которых идет речь, так как через него проявленным образом индивидуальное существо причастно универсальному Разуму *(l'intelligence, Buddhi* индуистской доктрины)[74]. Но в своей определенной форме (как *ahankâra*[75]), внутренне присущей индивидуальной способности *(manas)* и, следовательно, в других состояниях та же сопричастность индивидуального существа к универсальному Разуму может переходить в совершенно другой модус. Сознание, которому мы здесь не собираемся давать полное определение, что, несомненно, было бы достаточно бесполезно[76], есть нечто специальное либо для человеческого состояния, либо для других индивидуальных состояний, более или менее ему аналогичных. Оно, следовательно, ни в коем случае не есть универсальный принцип, и если тем не менее оно составляет интегрирующую часть и необходимый элемент универсального Существования, то на тех же основаниях, что и все условия, присущие любым состояниям бытия, которые не обладают в этом никакими привилегиями, как и состояния, к которым сознание относится, сами не обладают привилегиями по отношению к другим состояниям[77].

Несмотря на все эти существенные ограничения, сознание для человеческого состояния есть ни больше ни меньше как само это состояние, подлежащее бесконечному *(indéfinie)* расширению; и даже у обычного человека, то есть у того, кто специально не развил свои внетелесные модальности, оно в действительности распространяется гораздо дальше, чем обычно полагают. Вообще обычно считают, и это правильно, что актуальное сознание, ясное и отчетливое, не есть все сознание, оно есть только более или менее значительная часть его, а то, что оно оставляет вне себя, может намного его превосходить по сложности и широте. Но если

психологи охотно признают существование «подсознания», если даже они злоупотребляют им как очень удобным средством объяснения, помещая туда без всякого различия все то, что они не могут разместить среди феноменов, изучаемых ими, то они всегда забывают коррелятивно рассматривать «сверхсознание» [78], как если бы сознание не могло продлеваться вверх также хорошо, как и вниз, если бы термины «верх» и «низ» имели бы здесь какой-нибудь смысл; но для особой точки зрения психологов, похоже, они должны иметь какой-то смысл. Однако мы полагаем, что «подсознание» и «сверхсознание» на самом деле есть — как то, так и другое — только продолжения сознания, которые вовсе не принуждают нас выйти из его интегральной области и которые никоим образом, следовательно, не могут ассимилироваться с «бессознательным», то есть с тем, что вне сознания, но напротив, должны быть включены в полное понятие индивидуального сознания.

При этих условиях индивидуального сознания может быть достаточно для постижения с ментальной точки зрения того, что происходит в сфере индивидуальности, без того, чтобы пришлось обращаться к странной гипотезе «множественности сознаний», которая была некоторыми понята буквально в смысле «полипсихизма». Правда, «единство я» *(moi),* как его обычно рассматривают, также иллюзорно. Но если это так, то множественность и сложность содержатся поистине в самих недрах сознания, которые продлеваются в модальностях, некоторые из которых могут быть очень темными и значительно отдаленными, например, образующие то, что можно назвать «органическим сознанием»[79], а также большинство из тех, которые проявляются в состоянии сна.

С другой стороны, бесконечное расширение сознания делает совершенно бесполезными некоторые странные теории, появившиеся в наше время, и метафизическая невозможность которых позволяет отвергнуть их полностью. Мы не собираемся здесь говорить только о «реинкарнационистских» (в той или иной мере) гипотезах и сходных

с ними, предполагающих похожее ограничение универсальной Возможности, что мы уже имели случай объяснить со всеми необходимыми уточнениями[80]; более конкретно мы имеем в виду гипотезу «трансформистов», которая более уже не привлекает внимания, впрочем, незаслуженного, которым она пользовалась в течение некоторого времени[81]. Чтобы уточнить этот пункт, не останавливаясь на нем надолго, отметим, что так называемый закон «параллелизма онтогенеза и филогенеза», являющийся одним из главных постулатов «трансформизма», прежде всего предполагает, что «филогенез», или «последовательность видов», реально существует, что является не фактом, но совершенно произвольной гипотезой. Единственный факт, который можно констатировать, это реализация индивидом некоторых органических форм по ходу его эмбрионального развития, и как только он реализует эти формы таким способом, у него нет нужды иметь их уже реализованными в так называемых «последовательных существованиях», и тем более не необходимо, чтобы вид, к которому он принадлежит, реализовывал их для него в некоем развитии, в котором он в качестве индивида не мог бы принимать никакого участия. Впрочем, оставляя в стороне эмбриологические наблюдения, можно сказать, что концепция множественных состояний позволяет нам рассматривать все эти состояния как пребывающие одновременно в одном и том же существе, а не как способные проходит только последовательно в ходе «нисхождения», которое совершалось бы не только от одного существа к другому, но и от одного вида к другому[82]. Единство вида является более истинным и более сущностным, чем единство индивида[83], что противоположно, на самом деле, такому «нисхождению». Напротив, такое существо, как индивид, принадлежа к определенному виду, в то же время не зависит от него в своих экстраиндивидуальных состояниях, и даже может, не слишком отдаляясь, иметь устойчивые связи с другими видами в качестве простых продолжений индивидуальности. Например, как мы уже сказали выше, спящий человек в некоторых формах сна

посредством той же формы создает вторичную модальность своей собственной индивидуальности и, следовательно, он ее действительно реализует согласно тому модусу, в котором эта реализация на самом деле возможна. С этой же точки зрения, существуют другие индивидуальные продолжения различного порядка, которые имеют, скорее, органический характер. Но это заведет нас слишком далеко, и мы ограничимся по ходу дела только ссылкой[84]. Однако для того, чтобы полностью и в деталях отвергнуть теории «трансформистов», необходимо прежде всего обратиться к изучению видов и условий их существования, изучению, которое в настоящее время мы проводить не намерены. Но важно отметить, что одновременности множественных состояний достаточно для доказательства бесполезности таких гипотез, которые совершенно невозможно поддерживать, как только начинают их рассматривать с метафизической точки зрения, и ложность принципа которых с необходимостью приводит к фактической ошибочности.

Мы не останавливаемся более на одновременности состояний существа, так как даже для индивидуальных модификаций, которые реализуются в последовательном модусе в порядке проявления, если они не были задуманы как одновременные в принципе, то их существование может быть только чисто иллюзорным. Мы уже имели случай ранее останавливаться на этом[85], и тогда мы показали, что «поток форм» в проявлении при условии, что сохраняется его относительный и случайный характер, совершенно соответствует «актуальному постоянству» всех вещей в непроявлении.

Глава VIII. Ментальное, характерный элемент человеческой индивидуальности

Мы говорили, что сознание, понятое самым общим образом, не есть нечто такое, что может рассматриваться как принадлежащее строго только человеческому существу как таковому, якобы обладающему свойством, характерным исключительно для него, в отличие от всех других. В действительности, даже в области телесного проявления (которое представляет собой только часть ступени Существования, на которой располагается человеческое существо), которая нас окружает более непосредственным образом и образует земное существование, есть множество существ, которые не принадлежат к человеческому виду, но которые тем не менее достаточно с ним сходны во многих отношениях, чтобы можно было бы предположить, что они лишены сознания, пусть даже понятого в его обычном психологическом смысле. На той или иной ступени таков случай всех видов животных, явно обнаруживающих, что они наделены сознанием. Надо впасть в полнейшее ослепление, которое может вызвать дух системы, чтобы породить теорию, столь противоречащую всякой очевидности, как картезианская теория «животные-машины». Может быть, надо пойти еще дальше и для других органических царств, если не для всех существ органического мира, и рассматривать возможность других форм сознания, проявляющихся иным особым образом в зависимости от жизненной обусловленности. Но нам этого не нужно для того, что мы намереваемся установить.

Тем не менее существует, конечно, одна форма сознания среди всех тех, в которые оно может облекаться, являющаяся собственно человеческой, и эта определенная форма *(ahankâra* или «сознание я», *moi)* есть нечто, внутренне присущее способности, называемой нами «ментальное», то есть то самое внутреннее чувство *(sens),* которое на санскрите называется *манас (ум)* и которое поистине характерно для человеческой индивидуальности[86]. Эта способность, совершенно

особая, как мы подробно объяснили в другой связи, должна тщательно отличаться от чистого интеллекта *[разума),* который, напротив, на основании своей универсальности, должен рассматриваться как существующий во всех существах и во всех состояниях, каковы бы ни были те модальности, сквозь которые будет проявляться его существование. В «ментальном» не следует видеть ничего иного, кроме того, что на самом деле является, если использовать язык логиков, просто «специфическим отличием», без того, чтобы само по себе обладание им предоставляло для человеческого существа какое-либо реальное превосходство над другими существами. Действительно, вопрос о превосходстве или подчиненности одного существа по отношению к другим может стоять только в том, что есть общего с ними, и предполагает определенное отличие, но не по природе, а только по степени, тогда как «ментальное» отличает именно человека, не являясь общим с другими нечеловеческими существами, а следовательно, тем, в чем не может быть никакого с ними сравнения. Таким образом, человеческое существо может рассматриваться в определенной мере как высшее или низшее по отношению к другим существам с той или иной точки зрения (впрочем, превосходство или подчинение, разумеется, всегда относительное); но рассмотрение «ментального» никогда не сможет предоставить какой-то момент для сравнения, раз его приняли в качестве «отличия» в определении человеческого существа.

Чтобы еще раз выразить это в других терминах, мы можем взять аристотелевское и схоластическое определение человека как «разумного животного»: если его определять так, и если в то же самое время под разумом (или, скорее, под «рациональностью») понимать, собственно говоря, то, что логики средних веков называли *differentia animalis,* то очевидно, что его присутствие не представляет собой ничего большего, чем простое отличительное свойство. Действительно, это отличие приложимо сущностно только к одному роду животных того же рода, но оно не применимо к другим, не принадлежащим к тому же роду, так что другие существа (как,

например, ангелы) ни в коем случае не могут быть названы «разумными», и это отличие указывает только на то, что их природа отличается от природы человека, не предполагая в них, разумеется, никакой подчиненности по отношению к нему[87]. С другой стороны, понятно, что только что упомянутое определение приложимо к человеку только как к индивидуальному существу, так как только как таковое его можно рассматривать принадлежащим к роду животных[88]; именно как индивидуальное существо, человек действительно характеризуется разумом или, лучше сказать, «ментальным», понимая этот термин более широко, чем собственно разум, который является одним из его аспектов, несомненно, главным.

Когда мы говорим о «ментальном», или о разуме, или, что почти то же самое, о мышлении в его человеческом модусе, что они являются индивидуальными способностями, то само собою разумеется, что под этим надо понимать не способности, свойственные одному индивиду, исключая других, или что они существенно и радиально различны у каждого индивида (что было бы, по сути, одним и тем же, тогда на самом деле нельзя было бы сказать, что это те же самые способности, то есть речь шла бы лишь о чисто вербальном сближении), но под этим надо понимать способности, принадлежащие индивидам как таковым и не имеющие больше никакого основания своего бытия, если их рассматривать вне определенного индивидуального состояния и особых условий, определяющих существование в этом состоянии. Именно в этом смысле разум является собственно индивидуальной человеческой способностью, так как если верно, что он является по своей сущности общим для всех людей (без чего, очевидно, он не мог бы служить определением человеческой природы) и, отличаясь от одного индивида к другому только по своему применению и по вторичным модальностям, он тем не менее принадлежит людям как индивидам и только как индивидам, поскольку он поистине характерен для человеческой индивидуальности. Но надо иметь в

виду, что только через перенос по аналогии можно рассматривать законным образом его соответствие с универсальным. Таким образом, и мы на этом настаиваем, чтобы избежать всякой потенциальной путаницы (которая делает «рационалистические» концепции современного Запада даже более доступными), если слово «разум» принимают сразу в универсальном и индивидуальном смыслах, то никогда не надо забывать, что это двойное использование одного и того же термина (которого, строго говоря, предпочтительней было бы избегать), который есть только знак простой аналогии, выражающий преломление в ментальном человеческом порядке универсального принципа (который есть не что иное, как Буддхи, *Buddhi*)[89]. Именно в силу этой аналогии, которая ни в коей мере не является отождествлением, можно в определенном смысле, учитывая предыдущие ограничения, назвать «разумом» все то, что соответствует посредством надлежащего переноса человеческому разуму, или, другими словами, то, выражением чего случит человеческий разум в качестве перевода и проявления в индивидуализированном модусе[90]. Впрочем, фундаментальные принципы познания, даже если их рассматривают как выражение чего-то в роде «универсального разума», понимаемого в смысле платонического или александрийского Логоса, не выходят по этой причине в какой бы то ни было значимой степени за особую область индивидуального разума, который является способностью исключительно различающей и дискурсивной[91], для которой они (принципы) предстают как данные трансцендентного порядка, с необходимостью обусловливающего всякую ментальную деятельность. Это становится очевидным, наконец, из того, что принципы не предполагают никакого особенного существования, но напротив, логически предполагаемы как предпосылки, по крайней мере, имплицитные, всех истинных утверждений, относящихся к порядку случайности. Можно даже сказать, что по причине их универсальности, эти принципы, господствующие в любой возможной логике, имеют в то

же время или, скорее, прежде всего значение, которое далеко выходит за область логики, так как она, по крайней мере, в ее обычном и философском смысле[92], есть только применение, впрочем, более или менее сознательное, универсальных принципов к особым условиям человеческого индивидуализированного рассудка[93].

Эти некоторые уточнения, хотя и несколько удаляющиеся от главного предмета нашего исследования, показались нам необходимыми, чтобы сделать более понятным, в каком смысле мы говорим, что «ментальное» есть способность или свойство индивида как такового, и что это свойство представляет собой элемент, сущностную характеристику человеческого состояния. Именно поэтому, когда нам приходится говорить о «способностях», мы за этим термином оставляем достаточно неопределенное и темное значение. Таким образом, он подходит для более общего значения в тех случаях, где нет никакого преимущества заменять его каким-нибудь другим, более специальным и потому более четко определенным термином.

Для сущностного различения «ментального» и чистого интеллекта мы напомним только вот что: интеллект при переходе от универсального к индивидуальному производит сознание, но оно, принадлежа индивидуальному порядку, отнюдь не тождественно самому интеллектуальному принципу, хотя оно непосредственно от него исходит как результат, происходящий от пересечения принципа с особой областью некоторых условий существования, которыми определена рассматриваемая индивидуальность[94]. С другой стороны, именно ментальной способности, непосредственно объединенной с сознанием, принадлежит собственно индивидуальное мышление, относящееся к порядку форм (и согласно тому, что только что было сказано, мы туда включаем разум, так же как и память и воображение), которое вовсе не присуще трансцендентному интеллекту *(Buddhi),* атрибуты которого сущностно не принадлежат к порядку форм[95]. Это ясно показывает,

до какой степени эта способность является ограниченной и специализированной, оставаясь при этом подлежащей развитию бесчисленных возможностей. Она, следовательно, является и гораздо меньшей, и гораздо большей, чем это допускают слишком упрощенные, или даже «упрощенческие» концепции, имеющие хождение среди западных психологов[96].

Глава IX. Иерархия индивидуальных способностей

Как мы только что сказали, глубокое различие интеллекта и ментального состоит, по существу, в том, что первый относится к универсальному порядку, тогда как второй — к чисто индивидуальному порядку; следовательно, они не могут применяться ни к одной и той же области, ни к одним и тем же объектам, и в этом отношении уместно также отличать неформальную идею от формального мышления, являющегося лишь ее ментальным выражением, то есть переводом в индивидуальный модус. Деятельность существа в этих двух различных порядках, являющихся интеллектуальным и ментальным, осуществляясь в них одновременно, может прийти к диссоциации до такой степени, что они станут полностью независимыми друг от друга относительно их взаимного проявления. Но мы можем только указать на это, больше не задерживаясь на этом, так как раскрытие этого предмета привело бы нас к оставлению теоретической точки зрения, которой мы собираемся ограничиться в настоящее время.

С другой стороны, психический принцип, характеризующий человеческую индивидуальность, обладает двойной природой: кроме, собственно говоря, ментального элемента, он заключает в себе также сентиментальный, или эмоциональный элемент, который, очевидно, также относится к области индивидуального сознания, но еще более удаленной от интеллекта и в то же время более зависящей от органических условий, следовательно, более близкой к телесному, или чувственному миру. Это новое различение, хотя и установленное внутри собственно индивидуального, и, следовательно, менее фундаментальное, чем предыдущее, является, однако, еще более глубоким, чем можно было бы подумать на первый взгляд; и много ошибок и непонимания в западной философии, особенно в ее психологической форме[97], произошло из-за того, что, несмотря на их явность, она их, по сути, игнорировала не менее, чем различие

интеллекта и ментального или, по меньшей мере, из-за того, что она не осознавала его реальной значимости. Более того, различение, можно даже сказать разделение этих способностей показывает, что имеется истинная множественность состояний или, более точно, модальностей в самом индивиде, хотя он в своем ансамбле представляет собой только одно единственное состояние тотального бытия; аналогия части и целого обнаруживается здесь, как, впрочем, и повсюду[98]. Следовательно, можно говорить об иерархии индивидуальных способностей так же, как об иерархии тотального бытия; только способности индивида, сколь ни были бы они бесчисленны в своем возможном распространении, конечны по числу, и простой факт их большего или меньшего подразделения через диссоциацию, зашедшую более или менее далеко, не добавляет им никакой новой потенциальности, в то время как состояния бытия, о чем мы уже сказали, являются поистине в неисчислимом множестве и это в силу самой их природы, которая находится (для проявленных состояний) в соответствии со всеми степенями универсального Существования. Можно было бы сказать, что различение осуществляется в порядке индивидуального только через разделение и что в экстраиндивидуальном порядке оно, напротив, осуществляется через мультипликацию. Здесь, как и во всех случаях, применяется обратная аналогия[99].

Мы вовсе не намереваемся здесь входить в специальное и детальное изучение различных индивидуальных способностей и их функций или специальных прерогатив; это изучение имело бы по необходимости, скорее, психологический характер, по крайней мере, если бы мы придерживались теории этих способностей, которые к тому же достаточно назвать, чтобы их собственный предмет тем самым был достаточно ясно определен, при условии, разумеется, что будут оставаться в рамках общих положений, которые только одни нам сейчас важны. Поскольку анализ, более или менее тонкий, не является движущей силой метафизики, и он обычно даже тем более напрасен, чем он тоньше, то мы очень охотно оставим его

философам, для которых это лишь удовольствие. С другой стороны, нашим намерением в настоящее время не является полностью разбирать вопрос устройства человеческого существа, который мы уже представили в другой работе[100], что освобождает нас от рассмотрения этих моментов второстепенной важности по сравнению с предметом, который нас занимает сейчас.

В целом, если мы решили сказать несколько слов по поводу иерархии индивидуальных способностей, то только потому, что она позволяет лучше отдавать себе отчет в том, чем могут быть множественные состояния, придавая им до некоторой степени упрощенный образ, заключенный в границах индивидуальной возможности. Этот образ может быть точным (согласно своей мере) только при условии учета того, что мы говорили относительно применения аналогии; с другой стороны, поскольку она будет тем лучше, чем менее она будет ограничена, то надо в нее ввести в соединении с общим понятием иерархии способностей также и рассмотрение различных продолжений индивидуальности, о которых мы имели случай говорить раньше. Причем эти продолжения различных порядков могут тоже войти в подразделения общей иерархии; среди них есть даже такие, которые, будучи по природе органическими, как мы об этом упоминали, просто привязываются к телесному порядку, но при условии видеть в нем до некоторой степени нечто психическое, тогда это телесное проявление, является как бы облаченным и вместе с тем проникнутым тонким проявлением, в котором у него находится его непосредственный принцип. Говоря по правде, неуместно более резко отделять телесный порядок от всех других индивидуальных порядков (то есть от других модальностей, принадлежащих к тому же самому индивидуальному состоянию, рассматриваемому интегрально во всем его объеме), чем они должны разделяться между собой, поскольку он располагается с ними на одном и том же уровне ансамбля универсального Существования, и, следовательно, в тотальности состояний существа. Но в то время как другие

различения были в забвении или в пренебрежении, это различение обрело преувеличенную важность по причине дуализма «духа-материи», концепция которого преобладала по разным причинам в философских теориях всего современного Запада[101].

Глава X. Границы бесконечного

Хотя мы говорили об иерархии индивидуальных способностей, важно никогда не терять из виду, что они все заключены на широте одного и того же состояния тотального бытия, то есть в горизонтальной плоскости геометрического представления бытия, какое мы предложили в нашем предыдущем исследовании, тогда как иерархия различных состояний отмечается их соподчинением, следуя направлению вертикальной оси в том же самом представлении. Следовательно, первая из этих двух иерархий не занимает, собственного говоря, никакого места во второй, поскольку ее ансамбль сводится к одной только точке (точке встречи вертикальной оси с соответствующей плоскостью в рассматриваемом состоянии); другими словами, различие между индивидуальными модальностями, имеющее отношение только в направлении «широты», является строго нулевым, следуя направлению вертикального «восхождения»[102].

Не следует забывать, с другой стороны, что «широта» в интегральном расширении существа является бесконечной *(indéfini),* так же как и вертикальное «восхождение». Это позволяет говорить нам о бесконечности *(l'indéfinité)* возможностей каждого состояния, разумеется, чтобы эта бесконечность ни в коем случае не была интерпретирована как предполагающая отсутствие границ. Мы уже выше достаточно ясно объяснили это, устанавливая различие Бесконечного *(l'infini)* и бесконечного *(l'indéfini),* но здесь мы можем обратиться к геометрическому изображению, о котором мы еще не говорили: в какой-нибудь горизонтальной плоскости границы бесконечного *(l'indéfini)* отмечаются кругом-границей, которому некоторые математики дали наименование, впрочем, абсурдное, «бесконечной прямой»[103], и этот круг не замкнут ни в одной из своих точек, будучи большим кругом (сечением диаметральной плоскостью) бесконечного *(indéfini)* сфероида, развертывание которого включает интегральность всей протяженности, представляя

тотальность бытия[104]. Если теперь мы рассмотрим индивидуальные модификации в их плоскости, отправляющиеся от какого-нибудь замкнутого круга с внешней по отношению к центру стороны (то есть без отождествления с ним, следуя по центростремительному радиусу) и бесконечно продолжающееся в колеблющемся модусе, то их прибытие к кругу-пределу (следуя центробежному радиусу) в своем максимуме соответствует рассеянию, но в то же время с необходимостью является остановкой центробежного движения. Это движение, бесконечное во всех направлениях, представляет собой множественность частных точек зрения, вне единства центральной точки зрения, из которой они все производятся, как лучи, эманирующие из общего центра, и который создает также их сущностное и фундаментальное единство, но не реализованное актуально по отношению к их пути постепенной реализации, случайной и многообразной в бесконечности проявления.

Мы говорим здесь об экстериоризации, располагаясь на точке зрения самого проявления; но не надо забывать, что всякая экстериоризация как таковая является по существу иллюзорной, поскольку, как мы уже сказали выше, множественность, которая содержится в единстве, не затрагивая его, никогда не может реально выйти из него вовне, что предполагало бы «изменение» (в этимологическом смысле слова), что противоречило бы неизменности принципа[105]. Частные точки зрения в бесчисленном множестве, которые все являются модальностями одного бытия в каждом из его состояний, являются лишь фрагментарными аспектами центральной точки зрения (впрочем, фрагментация также совершенно иллюзорная; в реальности, оно сущностно остается неразделимым именно потому, что единое существует без частей), и с центральной и принципиальной точки зрения их «реинтеграция» в единое есть, собственно говоря, «интегрирование» в математическом смысле этого термина: она выражала бы только то, что элементы в некий момент могли бы на самом деле быть вырваны из их суммы или рассматриваться таким образом просто как абстракция. Правда,

эта абстракция не всегда осуществляется сознательно, потому что она есть необходимое следствие ограничения индивидуальных способностей в той или иной специальной модальности, единственной модальности, актуально реализованной существом, которое располагается на той или иной частной точке зрения, о которых здесь идет речь.

Эти несколько замечаний могут помочь в понимании того, как надо рассматривать границы бесконечного *(l'indéfini)* и как их реализация является важным фактором действенного объединения бытия[106]. Впрочем, надо признать, что даже их просто теоретическое постижение не происходит без некоторых затруднений; естественно, так и должно быть, потому что бесконечное *(l'indéfini)* есть как раз то, пределы чего отодвинуты настолько далеко, что мы теряем их из виду, то есть до такой степени, что они ускользают от наших способностей, по крайней мере, при их обычном употреблении. Но эти способности сами подвержены бесконечному расширению, но не в силу самой их природы, а только в силу фактического ограничения, присущего ступени настоящего развития большинства человеческих существ, так что это постижение вовсе не невозможно, но при этом оно не позволяет нам выйти из порядка индивидуальных возможностей. Как бы то ни было, чтобы сделать самое значительное уточнение в этом отношении, надо было бы рассматривать конкретно, на примерах, особые условия определенного состояния существования или, говоря более строго, некой одной определенной модальности, такой, какая образует телесное существование, что мы не можем сделать в границах данного исследования. К этому вопросу мы еще вернемся, как мы уже неоднократно делали, в работе, которую мы предполагаем посвятить целиком этому предмету — условиям телесного существования.

Глава XI. Принципы различения состояний бытия

До сих пор в том, что касалось человеческого существа, мы прежде всего рассматривали измерение индивидуальных возможностей, ведь только они конституируют собственно человеческое состояние. Но существо, обладающее этим состоянием, обладает также, по крайней мере, виртуально, всеми другими состояниями, без которых не могло бы быть и речи о тотальном бытии. Если рассматривают все эти состояния в их отношении к человеческому индивидуальному состоянию, то их можно классифицировать на «дочеловеческие» и «послечеловеческие», но без того, чтобы использование этих терминов внушало идею временной последовательности. Вопрос о «до» и «после» может стоять только чисто символически [107], и речь идет только о чисто логическом порядке следования или, скорее, сразу логическом и онтологическом в различных циклах развертывания бытия, потому что метафизически, то есть с точки зрения принципа, все эти циклы являются сущностно одновременными и могут становиться последовательными только в некотором роде случайно, перед лицом определенных специальных условий проявления. Мы еще раз останавливаемся на том моменте, что временное условие, сколь ни было бы генерализованным его понимание, применимо только к некоторым циклам или некоторым особым состояниям, каково есть человеческое состояние, или даже к некоторым модальностям этих состояний, какова телесная модальность (некоторые продолжения человеческой индивидуальности могут ускользать от времени, не выходя из-за этого из порядка индивидуальных возможностей), но это временное условие никоим образом не может внедриться в тотальность бытия[108]. Впрочем, то же самое относится и к пространственному условию или к любым другим условиям, которым мы в настоящее время подчинены как индивидуальные

существа, так же как и те условия, которым подчинены все другие состояния проявления, заключенные в сфере универсального Существования.

Совершенно законно, как мы только что указали, установить различение в ансамбле состояний бытия, соотнося их с человеческим состоянием, с логической точки зрения на предшествующие и последующие, или на высшие и низшие по отношению к нему; и вначале мы привели основания, оправдывающие такое различение. Но, говоря по правде, это всего лишь очень частная точка зрения, и тот факт, что сейчас она является нашей, не должен нас вводить в заблуждение. И во всех случаях, в которых нет необходимости вставать на эту точку зрения, лучше всего прибегать к принципу различения, относящемуся к более общему порядку и обладающему более фундаментальным характером, однако, никогда не забывая о том, что всякое различение обязательно является чем-то случайным. Самое принципиальное из всех различение, если можно так сказать, которое доступно самому универсальному применению, это различение состояний проявления и состояний непроявления, которое мы действительно полагаем прежде всех остальных с самого начала настоящего исследования, потому что оно обладает важнейшим значением для всей теории множественных состояний. Тем не менее бывает уместно рассматривать иногда другое различение, более ограниченное по своему значению, как то, которое можно установить, например, соотносясь не с универсальным проявлением в его интегральности, а просто с каким-нибудь одним из общих или специальных условий существования, известных нам; тогда состояния бытия разделяются на две категории, в соответствии с которыми они будут или не будут подвержены условиям, о которых идет речь, но в любом случае, состояния непроявления, будучи необусловленными, с необходимостью войдут во вторую категорию, определение которой является чисто негативным. Таким образом мы имеем здесь, с одной стороны, состояния, заключенные внутри некоторой определенной области, более или менее обширной, а с другой — все остальное, то есть все состояния, которые находятся

вне самой этой области. Имеется, следовательно, некоторая асимметрия или диспропорция между этими двумя категориями, из которых только первая определена реально, и та, которая, каков бы ни был ее характерный элемент, служит их определению[109]. Обращаясь к геометрическому представлению, можно рассматривать некую кривую, начерченную на плоскости, как разделяющую всю плоскость на две региона: один, расположенный внутри кривой, которая охватывает его и ограничивает, и другой, простирающийся на все то, что есть вне той же самой кривой. Первый из этих регионов является определенным, а второй — неопределенным *(indéfinie,* бесконечным). Те же самые соображения приложимы к замкнутой поверхности в пространстве трех измерений, которую мы приняли для символизации тотальности бытия; но важно отметить, что в этом случае также один из регионов (который, однако, содержит в себе бесчисленное количество точек) строго определен, когда поверхность замкнута, тогда как в разделении состояний бытия категория, подлежащая позитивному определению, а следовательно, действительному ограничению, заключает в себе тем не менее, сколь ни была бы она ограниченной по отношению ко всему ансамблю, возможность бесконечного *(indéfinie)* развития. Чтобы устранить несовершенство этого геометрического представления, достаточно снять принятое нами ограничение рассматривать замкнутую поверхность, исключив незамкнутую поверхность: доходя до пределов бесконечного *(l'indéfini),* линия или поверхность, каковы бы они ни были, всегда сводимы к кривой или к замкнутой поверхности[110], так что можно сказать, что она разделяет плоскость или поверхность на два региона, которые оба могут тогда быть бесконечными *(indéfinies)* по протяженности, но из которых только один, как и ранее, является обусловленным положительным определением, следующим из свойств рассматриваемых кривой или поверхности.

В том случае, когда устанавливается различение, соотнося ансамбль состояний с каким-нибудь одним из них, как это

происходит с человеческим состоянием или с любым другим, то тогда здесь имеется другой определяющий принцип, нежели тот, о котором мы только что говорили, так как он не может в этом случае сводиться просто к утверждению или отрицанию какого-то одного условия[111]. Геометрически тогда надо рассматривать протяженность как разделенную на две плоскостью, которая представляет состояние, принятое за исток или завершение сравнения. То, что расположено по одну и по другую стороны от плоскости, соответствует двум категориям, которые таким образом приводятся к рассмотрению и представляют собой нечто вроде симметрии или равновесия, не существовавших в предыдущем случае. Это различение мы представили в другом месте в общей форме в связи с индуистской теорией *гун*[112]: плоскость, которая служит основой, является неопределенной в принципе, и она может представлять любое обусловленное состояние, так что (когда стремятся располагаться на точке зрения этого специального состояния) то, что она представляет человеческое состояние, является лишь вторичным.

С другой стороны, можно, в особенности для облегчения корректного применения аналогии, обрести преимущество распространять последнее представление на все случаи, даже на те, к которым оно кажется непосредственно не подходящим в соответствии с предыдущими соображениями. Чтобы достичь этого результата, надо изобразить в качестве исходной плоскости то, через посредство чего определяют устанавливаемое различение, каков бы ни был принцип: часть пространства, которая расположена под этой плоскостью, будет представлять то, что подлежит рассматриваемому определению, а расположенная над нею, будет представлять тогда то, что не подлежит этому же самому определению. Единственным неудобством этого представления является то, что оба региона пространства кажутся равно и одинаковым образом бесконечными *(indéfinies)*. Но эту симметрию можно разрушить, рассматривая плоскость их разделения как предел сферы, центр которой

бесконечно удален в нисходящем направлении, что на деле приводит нас к первому модусу представления, так как здесь есть просто частный случай редукции к замкнутой поверхности, о которой мы упоминали только что. Вообще, надо просто иметь в виду, что видимость симметрии в подобном случае происходит только от несовершенства используемого символа. Однако всегда можно перейти от одного представления к другому, когда обнаруживается большее удобство или же какое-нибудь еще преимущество другого порядка, поскольку по причине этого несовершенства, неизбежного для самой природы этих вещей, как нам приходилось нередко отмечать, одного представления обычно бывает недостаточно, чтобы интегрально (или по крайней мере без других ограничивающих оговорок, чем невыразимость) создать такого рода концепцию, о которой здесь идет речь.

Хотя тем или иным образом состояния бытия разделяются на две категории, однако, разумеется, здесь нет и следа никакого дуализма, так как это разделение осуществляется посредством единого принципа, такого, как определенное условие существования; в сущности, здесь есть только одно определение, рассматриваемое сразу и позитивно, и негативно. Впрочем, чтобы отбросить все подозрения в дуализме, сколь несправедливыми они ни были бы, достаточно заметить, что все эти различения, отнюдь не будучи несводимыми, существуют только относительно точки зрения, на которой они и основываются и от которой они получают свое весьма случайное существование, единственное, которое им доступно, в той мере, в какой мы его сами им придаем посредством нашего восприятия. Точка зрения проявления в целом, хотя и универсальна более чем другие, но, как и они, все еще является относительной, потому что само проявление является чисто случайным; следовательно, это применимо также и к различению, которое мы рассматривали как самое фундаментальное и самое близкое к порядку принципа, а именно, к различению состояний проявления и состояний непроявления, на которое мы позаботились уже указать, говоря о Бытии и Не-Бытии.

Глава XII. Два хаоса

Согласно тому, что мы изложили в предыдущей главе, среди различений, которые основываются на рассмотрении условия существования, одно из самых важных, и мы можем даже сказать, что самое важное из всех, это различение состояний с формами *(formels)* и состояний без форм *(informels),* потому что оно есть метафизически не что иное, как аспект универсального различения индивидуального и универсального, а последнее рассматриваем как включающее в себя сразу и непроявление, и проявление вне форм, как это мы уже объяснили в другом месте[113]. Действительно, форма есть частное условие определенного модуса проявления, и именно в таком виде она есть как раз одно из условий существования в человеческом состоянии; но в то же самое время она является собственно способом ограничения, характеризующим индивидуальное существование, который может для него служить своего рода определением. Должно быть совершенно понятно, что эта форма не должна непременно определяться как пространственная или временная, каковой она является в специальном случае человеческой телесной модальности; она никак не может быть таковой в нечеловеческом состоянии, не подлежащем пространству и времени, но подпадающем под всякие другие условия[114]. Таким образом, форма есть общее условие, если не для всех модусов проявления, то по крайней мере для всех его индивидуальных модусов, которые дифференцируются между собой через присоединение того иди иного более частного условия. Собственная Природа индивида как такового состоит в том, что он облечен в форму, и все то, что имеется в его области, как, например, индивидуальное мышление в человеке, также является оформленным *(formel)*[115]. Только что упомянутое нами различение, по сути, есть различение индивидуальных и неиндивидуальных (сверхиндивидуальных) состояний; первые заключают в себе все оформленные возможности, а вторые — все возможности

неоформленные *(informelles)*.

Ансамбль оформленных и неоформленных возможностей есть то, что различные традиционные доктрины символизируют соответственно как «нижние Воды» и «верхние Воды»[116]. Воды общим образом и в самом широком смысле представляют Возможности, понятые как «пассивное совершенство»[117], или пластический универсальный принцип, который в Бытии определяется как «субстанция» (потенциальный аспект Бытия). В этом последнем случае речь уже идет только о тотальности возможностей проявления, возможности непроявления остаются вне Бытия[118]. «Поверхность Вод», или плоскость их разделения, которую мы описали как плоскость отражения «Небесного Луча»[119], означает, следовательно, состояние, в котором осуществляется переход от индивидуального к универсальному, а хорошо известный символ «хождения по Водам» изображает преодоление формы или освобождение от индивидуального условия[120]. Существо, достигшее соответствующей для него «поверхности Вод», но еще не поднявшееся над ней, оказывается как бы подвешенным между двумя хаосами, в которых все в первую очередь есть смешение и мрак *(тамас)* до того момента, когда возникает освещение, которое определяет в нем гармоническую организацию при переходе от возможности к действию, и посредством которого осуществляется, как через космологический «Да будет Свет» *(Fiat Lux)*, иерархизация, заставляющая порядок выйти из хаоса[121].

Это представление двух хаосов, соответствующих оформленному и неоформленному, было необходимо для понимания большого числа символических и традиционных изображений[122]; поэтому мы специально здесь его вспомнили. К тому же, хотя мы этот вопрос уже исследовали в нашей предыдущей работе, он слишком непосредственно связан с нашим настоящим предметом, чтобы можно было бы не напомнить о нем хотя бы кратко.

Глава XIII. Духовные иерархии

Иерархизация множественных состояний в действительной реализации тотального бытия одна только позволяет понять, как надо рассматривать с метафизической точки зрения то, что довольно обще называют «духовными иерархиями». Под этим наименованием обычно понимают иерархии различных человеческих существ и различия между ними, как если бы каждая ступень была занята специальными существами, ограниченными в соответствии с присущими им состояниями. Но концепция множественных состояний бытия явно не позволяет нам располагаться на этой точке зрения, которая, возможно, законна для теологии или для других наук, или для частных рассуждений, но которая ничего метафизического в себе не содержит. По сути, для нас имеет малое значение существование само по себе внечеловечских и сверхчеловеческих существ, которых, конечно же, может быть бесчисленное множество видов, каковы бы ни были названия, их обозначающие. И если мы имеем все основания допустить их существование, то не потому ли, что мы также видим нечеловеческие существа в окружающем нас мире и что, следовательно, их должно видеть и в других состояниях бытия, которые не пересекают человеческое проявление (здесь могли бы быть только те, которые представлены в мире через эти нечеловеческие индивидуальности), у нас нет никакого мотива заниматься этим специально, как и инфрачеловеческими существами, которые ровно также существуют и которые можно было бы рассматривать таким же образом. Никто и не думает делать детальную классификацию нечеловеческих существ земного мира объектом метафизического исследования *или* так называемого метафизического; и не ясно, почему это должно быть иначе просто из-за того факта, что речь идет о существах, обитающих в других мирах, то есть находящихся в других состояниях, которые, сколь превосходящими по отношению к нашему они ни могли бы быть, тем не менее составляют также

только всего лишь часть области универсального проявления. Однако легко понять, почему философы, желающие ограничить бытие лишь одним состоянием, рассматривающие человека в его более или менее развитой индивидуальности в качестве конституирующей его полностью в нем же самом, и если они по какой-либо причине все же приходят к смутной мысли, что существуют и другие ступени в универсальном существовании, то они могут из этих ступеней создать только области существ, которые были бы для нас полностью чуждыми, за исключением того, что является общим для всех существ вообще. И в то же самое время антропологическая тенденция приводит их, с другой стороны, к преувеличению природной общности, наделяя эти существа чертами не только просто аналогичными, но сходными или даже тождественными тем, которые собственно принадлежат человеческой индивидуальности[123]. В реальности состояния, о которых идет речь, являются настолько несравненно более отличными от человеческого состояния, насколько ни один философ Запада не может даже предположить хотя бы отдаленно. Но несмотря на это, те же самые состояния, какие бы существа в настоящее время их ни занимали, могут быть также реализованы всеми другими существами в другом состоянии проявления, включая и тех, кто в настоящее время являются человеческими существами, без чего, как мы уже сказали, не может быть вопроса ни о какой тотальности любого существа, тотальности, которую должно понимать (для действительного существа) заключающей в себе с необходимостью все состояния как проявления (оформленные и неоформленные), так и состояния непроявления, каждое согласно модусу, в котором рассматриваемое существо способно его реализовать. В другом месте мы отмечали, что почти все то, что сказано в теологии об ангелах, может быть метафизически сказано о высших состояниях существа[124], так же как в астрологическом символизме Средних веков «небеса», то есть различные планетарные и звездные сферы, представляют собой эти же самые состояния, а также ступени посвящения, которым

соответствует их реализация[125]; и так же, как «небеса» и «ад», *Дэвы* и *Асуры* индуистской традиции соответственно представляют высшие и низшие состояния по отношению к человеческому состоянию[126]. Разумеется, все это ни в коем случае не исключает модусов реализации, которые могут быть свойственны другим существам тем же самым образом, который присущ человеческому существу (в качестве индивидуального состояния, принятого за отправную точку и основание реализации). Но эти чуждые нам модусы для нас так же не важны, как не важны все те формы, к реализации которых мы никогда не будем призваны (каковы животные, растительные и минеральные формы телесного мира), потому что они уже реализованы другими существами в порядке универсального проявления, бесконечность *(l'indéfinité)* которого исключает всякое повторение[127].

Из только что нами сказанного следует, что мы не можем понимать «духовные иерархии» иначе, чем ансамбль состояний бытия, являющихся по отношению к человеческой индивидуальности высшими, и более специально — как состояния без форм или сверхиндивидуальные состояния, которые мы только что рассматривали как реализуемые, отправляясь от человеческого состояния даже в ходе телесного и земного существования. Действительно, эта реализация заключается в приведении существа к тотальности, следовательно, в «Освобождении» *(Мокша* или *Мукти),* при котором существо порывает связи со всяким особым условием существования, и которое, не будучи подчинено различным степеням, также является полным и совершенным, когда оно достигается как «освобождение при жизни» *(дживан-мукти),* так и «освобождение от форм» *(видеша-мукти),* как мы уже имели случай показать это [128]. Так, нельзя иметь никакой более высокой степени, чем *Йогин,* потому что ему, достигшему «Освобождения», которое есть в то же самое время «Единение» *(Йога),* или «Высшее тождество», уже ничего больше не надо впоследствии достигать. Но если цель, которую надо достичь, для всех существ одна и та же, то

очевидно, что каждый достигает ее, следуя своему «персональному пути», подчиняясь, следовательно, модальностям бесчисленного разнообразия. Из этого ясно, что в ходе этой реализации могут существовать многочисленные и разнообразные этапы, которые можно согласно случаю проходить последовательно или одновременно, и которые, реализуясь также в определенных состояниях, никоим образом не должны смешиваться с тотальным освобождением, являющимся целью, или высшим завершением[129]: именно здесь имеются степени, которые можно рассматривать в «духовных иерархиях» в бесчисленности их возможных модальностей, какова бы ни была более или менее общая их классификация (если она имеется), которая будет зависеть, естественно, от точки зрения, на которой собираются располагаться более частным образом[130].

Здесь необходимо сделать важное замечание: ступени, о которых мы говорим, представляют собой состояния, которые являются все еще обусловленными и случайными, не имеющими значения сами по себе, но только ввиду единственной цели, к которой они все направлены, точнее говоря, когда их рассматривают как ступени, которыми они становятся только в качестве подготовки. Однако не существует никакой общей меры между каким-нибудь частным состоянием, сколь возвышенным оно ни было бы, и необусловленным состоянием; и никогда не надо терять из виду перед лицом Бесконечного, что раз проявление в целом является в строгом смысле нулем, то, очевидно, такими же должны быть и различия между состояниями, его частями, сколь значительными ни были бы они сами по себе, поскольку рассматриваются они только как разные обусловленные состояния, отделяемые друг от друга этими различиями. Если переход к какому-нибудь высшему по отношению к взятому за отправную точку состоянию образует что-то вроде путешествия к «Освобождению», то тем не менее должно быть понятно, что когда оно будет реализовано, оно всегда будет полагать разрыв с состоянием, в котором будет находиться актуальное

существо, которое его еще только стремится достичь, и что, каким бы ни было это состояние, этот разрыв будет глубоким не больше и не меньше, поскольку во всех этих случаях между состояниями существа «не освобожденного» и состояниями существа «освобожденного» нет никаких отношений, которые существуют между различными обусловленными состояниями[131].

По причине равенства всех состояний перед лицом Абсолюта, как только достигнута конечная цель на той или иной ступени, о которых идет речь, у существа больше нет надобности иметь все предварительно им пройденные состояния, и тем не менее он ими всеми с этого момента обладает «сверх того», так сказать, потому что это суть интегрируемые элементы его тотальности. С другой стороны, существо, которое таким способом обладает всеми состояниями, всегда можно будет рассматриваться, если это будет уместно, более частным образом по отношению к какому-нибудь одному из этих состояний, и как если бы оно действительно было «расположено» в нем, хотя на самом деле оно будет вне всех состояний; оно их в себе содержит все, но само не содержится ни в каком из них. В подобном случае можно сказать, что здесь будут просто различные аспекты, которые в определенном роде конституируют некое число «функций» этого существа, без того, чтобы оно в действительности было затронуто каким-то образом их условиями, которые для него уже существуют не иначе, как только в иллюзорном модусе, поскольку теперь он есть действительно «само» *(soi),* его состояние сущностно необусловлено. Так, оформленная видимость, даже можно считать телесная, может оставаться существовать для существа, «освобожденного при жизни» *(дживан-мукти),* которое «во время своего пребывания в теле не затрагивается его свойствами, как небесный свод не затрагивается тем, что плавает в его глубинах»[132]; и он остается «незатронутым» также всеми другими случайностями, каково бы ни было состояние, индивидуальное или сверхиндивидуальное, то есть с формами или без форм, к которому они относятся в порядке проявления,



являющимся по своей сути только суммой всяких случайностей.

Глава XIV. Ответ на возражения, вызываемые множественностью существ

В предыдущем изложении есть один пункт, который мог бы все еще вызывать возражения, хотя, по правде сказать, мы на него уже отчасти, по меньшей мере имплицитно, ответили тем, что мы только что представили в связи с «духовными иерархиями». Это возражение таково: раз существует как данное бесчисленность модальностей, которые реализуются различными существами, то законно ли будет говорить о тотальности каждого из них? Прежде всего на это можно ответить, заметив, что возражение, поставленное таким образом, приложимо, очевидно, только к проявленным состояниям, поскольку вопрос о каком-либо реальном различении в не-проявленном возникнуть не может, так что, с точки зрения состояний непроявления, все, что принадлежит одному существу, равным образом принадлежит всем в той мере, в какой они действительно реализовали эти состояния. Однако если с этой же точки зрения рассматривают весь ансамбль проявления, то он образует, по причине своей случайности, только простую акциденцию в собственном смысле слова, и следовательно, важность той или иной модальности, рассматриваемой самой по себе и «различительно», строго говоря, нулевая. Более того, как непроявленное содержит в принципе все то, что составляет глубокую и сущностную реальность вещей, существующих в каком-нибудь модусе проявления, без чего проявленное имело бы лишь иллюзорное существование, то также можно сказать, что и существо, которое достигло состояния непроявления, обладает по этой причине и всем остальным, и обладает оно им поистине «сверх того», таким образом, как мы уже сказали в предыдущей главе, оно обладает всеми состояниями и опосредующими ступенями, но без предварительного и различаемого их прохождения.

Этого ответа, в котором мы рассматриваем только существо, достигшее тотальной реализации, совершенно достаточно, с чисто

метафизической точки зрения, и только такой ответ может считаться поистине достаточным, так как если бы мы не рассматривали существо таким образом, если бы мы взяли другой случай, то было бы уже неуместно говорить о тотальности, так что и само возражение уже не относилось бы к этому. В целом надо сказать, и здесь также, что, когда речь идет о возражениях, которые могут быть выдвинуты относительно существования множественности, проявленное, рассматриваемое как таковое, то есть в аспекте обусловливающего его различения, есть ничто перед лицом непроявленного, так как никакой общей меры между одним и другим быть не может. Абсолютно реально (остальное иллюзорно в смысле того, что его реальность только лишь производна и как бы «сопричастна») неизменное и необусловленное состояние, даже для возможностей, которые содержат проявление, реально состояние, в котором они принадлежат принципиально и фундаментально к порядку непроявления.

Однако, хотя этого и было бы достаточно, мы теперь возьмем еще другой аспект вопроса, в котором мы будем рассматривать существо уже не как реализующее необусловленную тотальность «Самого» *(Soi),* но только интегральность одного определенного состояния. В таком случае выше названное возражение должно принять другой вид: как можно рассматривать эту интегральность для единственного существа, тогда как состояние, о котором идет речь, образует общую для бесчисленного множества других существ область в том их качестве, что они одинаково подлежат условиям, определяющим это состояние или модус существования? Это уже более не то же самое возражение, но аналогичное ему при сохранении всех соотношений, присутствующих в обоих случаях, и ответ также должен быть аналогичным: для существа, действительно достигшего центральной точки рассматриваемого состояния, что является единственным возможным способом реализовать его интеграцию, все другие точки зрения, более или менее частные, не имеют больше значения в том, в чем они взяты различительно, поскольку они все объединены в этой центральной точке зрения.

Следовательно, отныне они существуют для него только в ее единстве, а не вне этого единства, потому что существование множественности вне единства является чисто иллюзорным. Существо, которое реализовало интегральность состояния, само становится центром этого состояния, и как таковое оно, можно сказать, заполняет это состояние целиком своим излучением [133]; оно ассимилирует все, что там содержится, так что превращает это как бы во вторичные модальности самого себя [134], что довольно близко сравнимо с тем, чем являются модальности, которые реализуются в состоянии сна, в соответствии с тем, что было сказано об этом выше. Следовательно, существо никоим образом не будет затронутым в своем распространении тем существованием, которым могут обладать эти модальности, или по крайней мере некоторые из них, еще и вне него (это выражение «вне» имеет смысл уже не для его собственной точки зрения, а только для точки зрения других существ, пребывающих в не объединенном множестве) по причине одновременного существования других существ в том же самом состоянии. С другой стороны, существование тех же самых модальностей в нем самом не задевает ни в чем его единства, но в той мере, в какой речь идет все еще только об относительном единстве, реализованном в центре одного частного состояния. Все это состояние рассматривается через излучение его *центра*[135], а все существо, располагающееся в этом центре, тем самым становится хозяином интегральности этого состояния; именно таким образом принципиальная недифференцированность непроявленного отражается в проявленном. Впрочем, надо хорошо понимать, что это отражение, пребывающее в проявленном, всегда тем самым сохраняет в себе относительность, которая присуща всему обусловленному существованию.

Раз это установлено, то теперь легко можно будет понять, что аналогичные соображения могут прилагаться и к модальностям, заключающимся под разным видом в таком еще более относительном единстве, как единство существа, которое

реализовало некое состояние только частично и не интегрально. Например, человеческий индивид, будучи таким существом, еще не достигшим окончательно своего распространения в направлении «широты» (полноты соответствующей ступени существования, на которой он находится), тем не менее ассимилируется в более или менее полной степени со всем тем, что он поистине осознал в границах своего актуального существования. Добавочные модальности, которые он таким путем присоединяет к себе, которые, несомненно, подвержены беспредельному и постоянному росту, образуют очень важную часть этих продолжений индивидуальности, о которых мы уже неоднократно упоминали.

Глава XV. Реализация существа посредством сознания

Мы только что сказали, что существо ассимилирует более или менее полно все то, что он осознает, и действительно, в какой бы то ни было области осознание может быть истинным только тогда, когда оно нам позволяет проникнуть более или менее глубоко во внутреннюю природу вещей, а степени познания могут состоять именно в том, насколько это проникновение является более или менее глубоким и поскольку оно достигает более или менее полной ассимиляции. Другими словами, познание может быть истинным в той степени, в какой оно заключает в себе отождествление субъекта и объекта или, если предпочитают рассматривать отношение в обратном смысле, ассимиляцию объекта субъектом [136], и точно в той степени, в какой оно заключает в себе такое отождествление или такую ассимиляцию, ступени реализации которой таким образом представляют собой ступени самого познания[137]. Мы должны, следовательно, напомнить, что вопреки всем философским дискуссиям, впрочем, довольно поверхностным, которые обращаются к этому моменту[138], что всякое истинное и действительное познание является непосредственным, и что опосредованное познание может иметь только символическую и представительную ценность[139]. Что же касается самой возможности непосредственного познания, то вся в целом теория множественных состояний делает ее достаточно понятной; впрочем, желать поставить ее под сомнение, означает предоставить доказательство полного игнорирования самых элементарных метафизических принципов, потому что без этого непосредственного познания сама метафизика была бы совершенно невозможна[140].

Мы говорили об отождествлении или ассимиляции и могли эти два термина использовать почти одинаковым образом, хотя они не относятся точно к одной и той же точке зрения. Таким же образом

можно рассматривать познание, как идущее одновременно от субъекта к объекту, который он осознает (или, говоря более общим образом, чтобы не ограничиваться условиями некоторых состояний, — который он делает модальностью самого себя), и от объекта к субъекту, его ассимилирующему, и мы в этой связи напомним аристотелевское определение познания в чувственной области как «общего акта ощущающего и ощущаемого», которое действительно заключает в себе такую взаимную дополнительность отношения[141]. Таким образом, в том, что касается этой чувственной, или телесной области, органы чувств являются для индивидуального существа «входами» познания[142]; но, с другой точки зрения, они суть также «выходы» как раз в том, что всякое познание заключает в себе акт отождествления, исходящий от познающего субъекта и идущий к познаваемому объекту (или, скорее, подлежащему познанию), что для индивидуального существа есть как бы выделения, вроде продолжения вовне самого себя. Важно отметить, впрочем, что такое продолжение является внешним только по отношению к индивидуальности, рассматриваемой в самом узком своем понятии, поскольку оно составляет интегративную часть расширенной индивидуальности. Существо, распространяясь посредством развертывания своих собственных возможностей, никоим образом не может выйти из самого себя, что на самом деле не имело бы никакого смысла, так как существо ни при каких условиях не может стать другим, чем является оно само. Это прямо отвечает на главное возражение современных западных философов против возможности непосредственного познания; здесь четко видно, что дало рождение этому возражению, это не что иное, как полное и совершенное метафизическое непонимание, в силу которого эти философы не признают возможностей существа, даже индивидуального, в его бесконечном *(indéfinies)* распространении.

Все это истинно «a fortiori», если, покидая пределы индивидуальности, мы это применим к высшим состояниям: истинное познание этих состояний заключает в себе действительное

ими овладение, и наоборот, через само это познание существо достигает обладания ими, так как эти два акта неотделимы один от другого, и мы даже можем сказать, что по своей сути они есть одно. Естественно, это следует понимать именно как непосредственное познание, которое, если оно простирается на тотальность состояний, содержит в самом себе их реализацию, и которое, следовательно, есть «единственное средство достичь полного и окончательного Освобождения»[143]. Что касается познания, остающегося чисто теоретическим, то очевидно, что оно ни в коем случае не будет равноценным такой реализации, и не будучи непосредственным схватыванием своего объекта, оно может обладать, как мы уже сказали, только символической ценностью; но тем не менее оно формирует приготовление, обязательное для приобретения этого действительного познания, которым, и только им одним, осуществляется реализация тотального существа.

Каждый раз, когда нам представляется случай, мы вынуждены специально настаивать на этой реализации существа посредством познания, так как она совершенно чужда современным западным концепциям, которые не выходят за границы теоретического познания, или, говоря точнее, его слабой части, которая искусственно противопоставляет «познание» «бытию», как если бы это не были две неразделимые стороны одной и той же реальности[144]. Не может существовать истинной метафизики для того, кто на самом деле не понимает, что существо реализуется через познание и что оно может реализоваться только таким образом. Чисто метафизическая доктрина не должна заниматься, даже в малейшей степени, никакими «теориями познания», которые столь мучительно вырабатывает современная философия; в этих попытках можно даже увидеть подмену «теорией познания» самого по себе познания, настоящее признание бессилия, несомненно, бессознательное, со стороны философии, столь полно игнорирующей всякую возможность действительной реализации. Кроме того, истинное познание, будучи непосредственным, как мы уже сказали,

может быть более или менее полным, более или менее глубоким, более или менее адекватным, но оно не может быть по существу «относительным», как того хотели бы эти самые философы, или оно может быть таковым только в силу того, что его объекты сами были бы относительными. Другими словами, относительное познание, метафизически говоря, есть не что иное, как познание относительного и случайного, то есть применимо только к проявленному; но ценность этого познания внутри его собственной области значима настолько, насколько это позволяет природа этой области[145], но это не так в понимании тех, кто говорит об «относительности познания». За исключением ступеней более или менее полного познания, для ступеней, которые ничего не меняют в его сущностной природе, единственное возможное законное различение есть то, которое мы уже указывали, — между познанием непосредственным и опосредованным, то есть между познанием действительным и познанием символическим.

Глава XVI. Познание и сознание

Очень важным следствием того, что мы только что сказали, является то, что познание, понимаемое абсолютно и во всей его универсальности, никоим образом не имеет в качестве синонима или эквивалента сознание, область которого является коэкстенсивной области определенных состояний бытия, так что только то, что имеется в этих состояниях, исключая все остальные, реализуется сознанием посредством того, что, собственно, можно назвать «осознанием». Сознание, как мы его ранее понимали, даже в его наибольшей общности и без ограничения особой человеческой формой, есть только случайный и специальный модус познания при определенных условиях, это внутренняя собственность существа, рассматриваемого в некоторых состояниях проявления. С еще большим основанием речь о нем не может идти для любой ступени непроявленных состояний, то есть для всего того, что превосходит Бытие, поскольку оно не приложимо даже ко всему Бытию. Напротив, сознание, рассматриваемое в себе и независимо от привходящих условий какого-нибудь частного состояния, не может допускать никаких ограничений, и, чтобы быть адекватным тотальной истине, оно должно быть коэкстенсивным не только Бытию, но и самой универсальной Возможности, следовательно, необходимо, чтобы оно было бесконечным *(infini),* как и она. Это приводит нас к утверждению, что сознание, как и истина, рассматриваемые таким метафизическим образом, есть не что иное по своей сути, как то, что мы назвали «аспектами Бесконечного», впрочем, выражение это очень несовершенно. С особой четкостью это утверждает формула, являющаяся одним из фундаментальных заявлений Веданты: *«Брахма* есть Истина, Сознание, Бесконечное» *(Satyam Jnânam Anantam Brahma)*[146].

Когда мы говорим, что «знать» и «быть» суть две стороны одной и той же реальности, то термин «быть» надо понимать только по аналогии, в его символическом смысле, поскольку познание заходит

дальше, чем Бытие. Здесь дело обстоит так же, как в случае, когда мы говорим о реализации тотального бытия, сущностно заключающей в себе тотальное и абсолютное познание и вовсе не являющееся отличной от этого самого познания в той мере, в какой речь идет, разумеется, о действительном познании, а не только о теоретическом знании, основывающемся на представлении. С другой стороны, здесь уместно несколько уточнить тот способ, которым надо понимать это метафизическое тождество возможного и реального: поскольку все возможное реализуемо через сознание, то это тождество, универсально понятое, составляет, собственно, истину в себе, поскольку она может пониматься именно как совершенная адекватность познания тотальной Возможности[147]. Легко увидеть все последствия, которые можно извлечь из этого последнего замечания, важность которого несоизмеримо больше, чем простого логического определения истины, так как в этом состоит все различие между универсальным и необусловленным интеллектом[148] и человеческим рассудком с его индивидуальными условиями, а также, с другой стороны, различие, которое разделяет точку зрения реализации и точку зрения «теории познания». Само по себе слово «реальное», обычно весьма туманное и даже двусмысленное, являющееся обязательным для философов, придерживающихся предполагаемого различия возможного и реального, принимает тем самым совершенно другую метафизическую ценность, будучи соотносимо с точкой зрения реализации[149], или, говоря точнее, становясь выражением в абсолютном постоянстве Универсального всего того, чем существо в действительности овладело в силу тотальной реализации самого *себя*[150].

Интеллект в качестве универсального принципа может быть понят как содержащий тотальное познание, но при условии видеть в этом только простой способ выражения, так как здесь, на чем мы остановились, в «недвойственности», содержащее и содержимое являются абсолютно тождественными, и то и другое становятся

равно бесконечными, а «множество бесконечных» *(infinis),* как мы уже говорили, является невозможностью. Универсальная Возможность, заключающая в себе всё, не может быть понята ни через что иное, кроме нее самой, и она понимает саму себя, «однако, без того, чтобы это понимание существовало бы каким-нибудь способом»[151]; также нельзя говорить об интеллекте и о познании в универсальном смысле иначе, чем так, как мы говорили выше о Бесконечном и о Возможности, то есть видя в них одно и то же, рассматриваемое нами одновременно в активном и в пассивном аспектах, но без того, чтобы здесь имелось реальное различение. Мы не должны в Универсальном различать интеллект и познание, ни, следовательно, интеллигибельное и познаваемое; истинное познание является непосредственным, интеллект, строго говоря, составляет одно со своим объектом. Только в обусловленных модусах познания, всегда опосредованных и неадекватных, имеется различение, это познание осуществляется относительным образом, не самим по себе интеллектом, но преломлением интеллекта в состояниях обусловленного существа, и как мы это видели, именно это преломление образует индивидуальное сознание. Но, непосредственно или опосредовано, всегда есть соучастие универсального интеллекта в той мере, в какой есть действительное познание, будь то в каком-нибудь модусе или же вне особых модусов.

Если тотальное познание адекватно универсальной Возможности, то ничего нет такого, что было бы непознаваемым[152], или, другими словами, «нет вещей непостижимых, есть только вещи недоступные в настоящее время»[153], то есть немыслимые, но вовсе не сами по себе и абсолютно, а только для нас как обусловленных существ, то есть ограниченных возможностями одного определенного состояния в нашем актуальном проявлении. Таким образом, мы здесь утверждаем то, что можно назвать принципом «универсальной постижимости», но не в том смысле, в каком это обычно понимают, а в чисто метафизическом смысле, который

находится вне области логики, где этот принцип, как и все принципы, относящиеся к чисто универсальному порядку (которые одни только заслуживают называться поистине принципами), имеет лишь частичное и случайное применение. Разумеется, это вовсе не постулирует с нашей стороны никакого «рационализма», как раз наоборот, поскольку разум, существенно отличный от интеллекта (без гарантии со стороны которого он, впрочем, не может обладать никаким значением), есть не что иное, как чисто человеческая индивидуальная способность. Следовательно, необходимо должно существовать «сверхрациональное» (мы не говорим «иррациональное»[154]), и в этом в действительности состоит фундаментальный характер всего того, что относится к метафизическому порядку: это «сверхрациональное» не перестает по этой причине быть в себе интеллигибельным, но оно актуально не является постижимым для ограниченных и относительных способностей человеческой индивидуальности[155]. Это приводит нас к еще одному наблюдению, о котором уместно дать себе отчет, чтобы не совершить никакой ошибки: слово «разум» и слово «сознание» могут иногда пониматься как универсальные посредством переноса исключительно по аналогии, и мы сами так сделали в другом месте, чтобы передать значение санскритского термина *Читта*[156]; но такой перенос возможен только тогда, когда ограничиваются Бытием, как это и было в случае рассмотрения термина *Сат-чит-ананда.* Тем не менее надо хорошо понимать, что даже с этим ограничением, перемещаемое таким способом сознание более ни в коем случае не понимается в своем собственном смысле, какой мы выше определили и который мы за ним сохраняем общим образом: в этом смысле оно есть, повторяем, лишь особый модус необязательного и относительного познания, как необязательным и относительным является состояние обусловленного существа, которому оно сущностно принадлежит. И если можно сказать, что у него есть «основание бытия» для такого состояния, то только постольку, поскольку оно причастно, через преломление, природе

универсального и трансцендентного интеллекта, который сам по себе в высшей степени и в конечном счете есть наивысшее «основание бытия» всех вещей, истинно метафизическое «достаточное основание», которое само себя определяет во всех порядках возможностей без того, чтобы какая-нибудь из этих возможностей могла бы его затронуть, в чем бы это ни состояло. Эта концепция «достаточного основания», сильно отличающаяся от философской или теологической, которыми ограничивается западная мысль, сразу же решает многие вопросы, перед которыми последняя должна признаться в своем бессилии, осуществляя примирение точек зрения необходимости и случайности; мы действительно оказываемся здесь по ту сторону оппозиции необходимости и случайности, понятых в их обычном значении[157]; но некоторые дополнительные разъяснения, может быть, будут небесполезны для понимания того, почему этот вопрос не должен ставиться в чистой метафизике.

Глава XVII. Необходимость и случайность

Всякая возможность проявления, сказали мы выше, должна появляться именно потому, что она есть то, что она есть, то есть возможность проявления, так, что проявление непременно заключает в себе по самой своей природе определенные возможности. Таким образом, проявление, которое как таковое является чисто случайным, тем не менее необходимо в своем принципе, так что, преходящее само по себе, оно, однако, имеет постоянный корень в универсальной Возможности; и как раз в этом состоит вся его реальность. Если было бы иначе, то проявление обладало бы чисто иллюзорным существованием и его можно было бы рассматривать, строго говоря, как несуществующее, поскольку, будучи лишено принципа, оно имело бы, по существу, «частный» характер, какими могут быть отрицание или ограничение, рассматриваемые сами по себе. Проявление, рассматриваемое таким способом, не может быть чем-то иным, как только ансамблем всех возможных ограничительных условий. Однако, раз эти условия возможны, то они реально являются метафизическими, но эта только негативная реальность, когда предлагаемые условия понимают как простые ограничения, становится в некотором роде позитивной, когда их рассматривают в качестве возможностей. Именно потому, что проявление заложено в порядке возможностей, оно обладает своей собственной реальностью, без того, чтобы эта реальность могла бы быть каким-то образом независимой от этого универсального порядка, так как в нем и только в нем есть ее истинное «основание бытия»: сказать, что проявление необходимо в своем принципе, по сути то же самое, что сказать, что оно заключено в универсальной Возможности.

Совсем не трудно понять, что, таким образом, проявление одновременно с разных точек зрения является и необходимым, и случайным, если только не упускать из виду тот фундаментальный момент, что принцип не может быть затронут каким-либо определением, потому что он сущностно независим, как причина

независима от своих следствий, так что проявление, необходимое в своем принципе, в обратном порядке не может его вынуждать никоим образом. Эта «необратимость» или «невзаимность» рассматриваемого здесь отношения разрешает всякое затруднение, обычно возникающее в связи с этим вопросом[158], затруднение, существующее вообще только потому, что из виду теряют эту «невзаимность»; а если ее теряют из виду (полагая, что на определенной ступени это затруднение никогда не встречается), то из-за того факта, что, актуально оказываясь расположенными в проявлении, естественно приходят к тому, что ему придают определенную важность, которую, с универсальной точки зрения, оно никоим образом не может иметь. Для того чтобы наша мысль была более понятной в этом отношении, мы опять здесь можем прибегнуть к пространственному символу и сказать, что проявление в своей интегральности есть поистине нуль перед лицом Бесконечного (только с теми ограничениями, которые вызываются несовершенством таких сравнений), так же как точка по отношению к пространству, в котором она расположена, равна нулю по отношению к этому пространству[159]. Это не означает, что данная точка есть абсолютное ничто (тем более что она существует необходимым образом уже потому, что существует пространство), но она есть ничто по отношению к протяженности; говоря точно, она есть нуль протяженности. И проявление по отношению к универсальному Всему есть не более, чем то, что есть эта точка по отношению к пространству, рассматриваемому во всей беспредельности *(l'indéfinité)* своего протяжения, при том различии, что пространство есть нечто ограниченное своей собственной природой, тогда как универсальное Все есть Бесконечное *(l'infini)*.

Мы должны указать еще одно затруднение, которое коренится, скорее, в способе выражения, чем в самой концепции: все то, что в проявлении существует в преходящем модусе, должно перемещаться в постоянный модус непроявленного; таким образом само проявление требует постоянства, которое составляет всю его

реальность в принципе, но это уже будет не проявление как таковое, а ансамбль возможностей проявления, в силу того, что они не проявляются, заключающих в себе проявление в самой своей природе, без чего они не были бы тем, чем они являются. Трудность этого переноса и перехода от проявленного к непроявленному, и кажущаяся неясность, которая из этого следует, встречаются также тогда, когда хотят выразить в той мере, в какой они выразимы, отношения времени или, более обобщенно, длительности во всех ее модусах (то есть во всех условиях последовательного существования), и вечности. По сути, это тот же вопрос, рассматриваемый в двух незначительно различающихся аспектах, второй из которых является просто более частным, чем первый, поскольку относится только к одному определенному условию среди всех тех, которые содержит в себе проявление. Все это, повторяем, совершенно постижимо, но только надо уметь при этом учитывать невыразимую часть, как, впрочем, во всем, что принадлежит к метафизической области. Обо всем том, что является не только теоретическим, но и действительным познанием, простирающимся до самого невыразимого, мы, очевидно, не можем говорить в этой работе, потому что рассмотрения этого рода не входят в рамки намеченного нами исследования.

Возвращаясь к случайности, мы можем обобщенно дать следующее определение: случайность есть то, что в себе самом не содержит достаточного основания; и отсюда ясно видно, что всякая случайная вещь не является менее необходимой в том смысле, что она необходима через свое достаточное основание, так как для того, чтобы существовать, она должна его иметь, но не в себе самой, по крайней мере в том качестве, в каком ее рассматривают в особых условиях, в которых у нее явно случайный характер, которого она не имела бы при ее рассмотрении в ее принципе, поскольку тогда она отождествлялась бы с самим по *себе* достаточным основанием. Таков случай проявления случайного как такового, поскольку его принцип, или достаточное основание, находится в непроявленном, так как он содержит то, что мы называем «проявляемое», то есть возможности

проявления как чистые возможности (а не в том качестве, само собою разумеется, как оно содержит «не-проявляемое» или возможности непроявления). В сущности, принцип и достаточное основание это одно и то же, но особенно важно рассматривать принцип в данном аспекте достаточного основания тогда, когда хотят выяснить понятие случайности в его метафизическом смысле. Чтобы избежать всякого недоразумения, надо еще добавить, что достаточное основание есть исключительно последнее основание бытия вещи (последнее, если отправляются от рассмотрения этой вещи, восходя к принципу, но первое — в следовании как логическом, так и онтологическом, двигаясь от принципа к последствиям), а не просто основание непосредственного бытия, потому что все, что существует в каком бы то ни было модусе, даже случайном, должно в самом себе иметь основание непосредственного бытия, понятое в том смысле, который мы обозначили выше относительно сознания, конституирующего основание бытия для определенных состояний проявленного существования.

Очень важное следствие из этого состоит в том, что всякое существо в самом себе носит свое предназначение, либо относительным образом (индивидуальное предназначение), если речь идет только о существе, рассматриваемом внутри некоего обусловленного состояния, либо же абсолютным образом, если речь идет о существе в его тотальности, так как «слово „предназначение“ обозначает истинное основание бытия вещи»[160]. Однако обусловленное существо может в себе носить только также относительное предназначение, исключительно родственное специальным условиям его существования. Если рассматривать существо таким образом и если желают говорить о его последнем, или абсолютном, предназначении, то оно уже было бы больше не в нем самом, это поистине не было бы предназначением данного случайного существа как такового, поскольку оно в действительности относится к тотальному бытию. Этого замечания

достаточно, чтобы показать тщету всех дискуссий, относящихся к «детерминизму»[161]: это один из тех вопросов, столь многочисленных в западной философии, которые существуют только потому, что они неправильно поставлены. Впрочем, существует много разных концепций детерминизма и столь же много разных концепций свободы, большинство из которых ничего метафизического в себе не имеют. Поэтому важно уточнить истинное метафизическое понятие свободы, и этим именно мы закончим настоящую работу.

Глава XXVIII. Метафизическое понятие Свободы

Для метафизического доказательства свободы достаточно, не утруждая себя всеми обычными философскими аргументами, установить, что она есть возможность, поскольку возможное и реальное метафизически тождественны. Для этого мы можем сначала определить свободу как отсутствие принуждения: по форме негативное определение, но по сути оно здесь позитивное, потому что принуждение и есть ограничение, то есть истинное отрицание. Однако, что касается универсальной Возможности по ту сторону Бытия, то есть как Не-Бытия, нельзя говорить о единстве, как мы это говорили выше, потому что Не-Бытие есть метафизический Ноль, но по крайней мере используя всегда негативную форму, можно говорить о «недвойственности» *(адвайта)*[162]. Там, где нет двойственности, нет и принуждения, и этого достаточно для доказательства того, что свобода есть возможность, раз она следует непосредственно из «недвойственности», что очевидно исключает всякое противоречие.

Теперь можно добавить, что свобода есть не только возможность в самом универсальном смысле, но что она есть также возможность бытия или проявления. Для того чтобы перейти от Не-Бытия к Бытию, достаточно перейти от «недвойственности» к единству; Бытие есть «одно» (Единица, являющаяся утвердительным Нолем), или, скорее, оно есть само метафизическое Единое, первое утверждение, но тем самым также и первое определение[163]. То, что является одним, исключает тем самым всякое принуждение, так что отсутствие принуждения, то есть свобода, находится в области Бытия, где единство представляется в некотором роде как спецификация принципиальной «недвойственности» Не-Бытия. Другими словами, свобода принадлежит также Бытию, что вновь позволяет сказать, что она есть возможность бытия или, как мы

объясняли ранее, возможность проявления, потому что Бытие прежде всего есть принцип проявления. Более того, сказать, что эта возможность сущностно принадлежит Бытию как непосредственное следствие его единства, значит сказать, что оно будет проявляться на какой-либо ступени во всем, что от Бытия исходит, то есть во всех частных существах, постольку, поскольку они принадлежат к универсальному проявлению. Однако когда имеется множественность, как это и есть в случае частных существований, то очевидно, что здесь может обсуждаться вопрос только об относительной свободе. В этой связи можно рассматривать либо множественность частных существ самих по себе, либо множественность конститутивных элементов каждого их них. Что касается множественности существ в их состоянии проявления, то каждое из них ограничено другими, и это ограничение может переходить в стеснение свободы; но сказать, что некое существо не свободно ни на какой ступени, значит сказать, что оно не есть оно само, что оно есть «другие» или что в нем самом нет основания бытия, даже непосредственного, что, по сути, приводит к утверждению, что оно не есть никоим образом истинное бытие[164]. С другой стороны, поскольку единое Бытия есть принцип свободы, в частных существах также, как в универсальном Бытии, существо будет свободным в той мере, в какой оно причастно этому единому. Другими словами, оно будет тем более свободно, чем больше оно будет иметь единства в самом себе или чем более оно будет «одним»[165]; но как мы уже отмечали, индивидуальные существа таковы всегда только относительно[166]. Причем важно отметить в этой связи, что как раз не большая или меньшая сложность конституции некоего существа делает его более или менее свободным, а, скорее, характер этой сложности, сообразно чему она действительно более или менее едина. Это следует из того, что мы ранее представили в отношении единства и множественности[167].

Свобода, рассматриваемая таким образом, есть, следовательно, возможность, являющаяся в различной степени атрибутом всех

существ, каковы бы они ни были и в каком состоянии они ни находились, а не только человека. Человеческая свобода, единственная обсуждаемая во всех философских дискуссиях, представляется здесь уже не более как частный случай, чем она на самом деле и является[168]. Наконец, что метафизически наиболее важно, это не относительная свобода проявленных существ и не специальные ограниченные области, где ей надлежит осуществляться; важна свобода, понятая в универсальном смысле, которая находится собственно в моменте метафизического перехода от причины к следствию, причинное отношение при этом переносится по аналогии понятным образом, чтобы стать применимым ко всем порядкам возможностей. Это причинное отношение не является и не может быть отношением последовательности[169], и осуществление должно рассматриваться здесь по существу во вневременном аспекте, тем паче что временная точка зрения, специальная для определенного состояния проявленного существования или, еще точнее, для некоторых модальностей этого состояния, не подлежит универсализации никаким способом[170]. Следствием этого является беспредельность этого метафизического мгновения, которое нам кажется неосязаемым, потому что не существует никакого разрыва непрерывности между причиной и следствием, следовательно, оно превосходит Бытие, как это мы в первую очередь установили, и соразмерно с самой по себе тотальной Возможностью. Оно образует то, что образно можно назвать «состоянием универсального сознания»[171], сопричастного «неизменному настоящему», присущему самой по себе «изначальной причине»[172].

В Не-Бытии отсутствие принуждения может быть реализовано только в «недеянии» (*у-вэй* дальневосточной традиции)[173]. В Бытии или, более точно, в проявлении, свобода осуществляется в разнообразной деятельности, которая в индивидуальном человеческом состоянии принимает форму действия в обычном смысле этого слова. Впрочем, в области действия, и даже во всем

универсальном проявлении «индифферентная (неразличимая) свобода» невозможна, поскольку она есть модус свободы, соответствующий непроявленному (и который, строго говоря, не есть никакой особый модус)[174], то есть она не есть свобода как возможность бытия или же свобода, которая принадлежит Бытию (или Богу, понятому как Бытие в его отношениях с Миром, постигаемом как ансамбль универсального проявления) и, следовательно, также проявленным существам, которые существуют в своей области и причастны ей согласно своей природе и своим атрибутам в меру их собственных соответствующих возможностей. Реализация возможностей проявления, которые конституируют все существа во всех их проявленных состояниях и во всех модификациях, принадлежащих к этим состояниям (действий или иных), эта реализация, повторяем, не может, следовательно, основываться на чистой индифферентности (неразличимости) или на велении божественной свободной Воли, следуя хорошо известной картезианской теории, которая претендует применять эту теорию индифферентности одновременно и к Богу, и к человеку, но она определена порядком универсальных возможностей проявления, который есть само Бытие, так что Бытие определяет само себя не только в себе (поскольку оно есть Бытие, первое из всех определений), но также во всех своих модальностях, которые суть все частные возможности проявления. Именно в этих последних, рассматриваемых «различительно» и даже в аспекте «разделения», можно иметь определение через «другого, чем сам», иначе говоря, частные существа могут самоопределяться (поскольку каждый из них обладает определенным единством) и быть определяемыми другими существами (по причине множественности частных существ, не приводимых к единству, поскольку они рассматриваются с точки зрения состояний проявленного существования). Универсальное Бытие не может быть определено, но оно определяет само себя; что касается Не-Бытия, то оно не может быть ни определено, ни определять себя, потому что оно вне всяких

определений и не предполагает ни одного определения.

Из предшествующего понятно, что абсолютная свобода может реализовываться только через полную универсализацию: она будет «самоопределением» в качестве соразмерной с Бытием и «неопределенностью» по ту сторону Бытия. Тогда как относительная свобода принадлежит ко всему бытию, при каких бы условиях оно ни существовало, абсолютная свобода может принадлежать только бытию, лишенному всех условий проявленного существования, индивидуальных и даже сверхиндивидуальных, и ставшему абсолютно «одним» на ступени чистого Бытия или «недвойственности», если его реализация превосходит Бытие[175]. Именно тогда и только тогда можно говорить о существе, которое «есть само для себя собственный закон»[176], потому что оно полностью тождественно своему достаточному основанию, которое есть его изначальный исток и конечное предназначение.

Традиционные формы и космические циклы

Несколько замечаний по поводу учения о космических циклах[177]

По поводу замечаний, которые мы делали в разных местах относительно индуистского учения о космических циклах и его эквивалентах, встречающихся в других традициях, нас иногда спрашивали, не могли бы мы дать если не полную картину, то хотя бы общий обзор, достаточный для того, чтобы выделить общие черты. По правде говоря, нам кажется, что это почти невыполнимая задача не только потому, что вопрос сам по себе слишком сложен, но скорее по причине крайней трудности, возникающей при выражении этих вещей на европейских языках, и того, как сделать их понятными для современной западной ментальности, у которой нет никакой привычки к такого рода размышлениям. Что действительно можно сделать, по нашему мнению, так это попытаться осветить некоторые моменты последующими ниже замечаниями, которые не будут иметь иных притязаний, кроме того, чтобы просто дать разъяснение смысла учения, о котором идет речь, а не объяснять его на самом деле.

Мы должны рассматривать цикл в самом широком понимании этого термина, как представляющий собою процесс развертывания определенного состояния проявления или, если речь идет о малых циклах, одной из более или менее ограниченной и специализированной модальности этого состояния. Впрочем, в силу закона соответствия, который связывает все вещи в Универсальном Существовании, всегда есть определенная аналогия как между различными циклами того же самого порядка, так и между главными циклами и их вторичными подразделениями. Это позволяет, говоря об этом, использовать один и тот же способ выражения, хотя чаще он должен пониматься лишь символически, сама же сущность символизма как раз основана на соответствиях и аналогиях, которые реально существуют в природе вещей. Мы хотим здесь напомнить о «хронологической» форме, в которой предстает учение о циклах:

Кальпа представляет всеобщее развитие мира, то есть состояние или ступень Универсального Существования, очевидно, что буквально говорить о длительности Кальпы, оцениваемой согласно какой-нибудь мере времени, можно было бы, если бы речь шла о чем-то, относящемся к состоянию, для которого время есть одно из определяющих условий, конституирующих наш мир. Впрочем, это рассмотрение длительности и предполагаемой ею последовательности может иметь всегда только чисто символическую ценность и должна переноситься лишь по аналогии, тогда временная последовательность есть только образ логического и онтологического сцепления «вневременной» серии причин и следствий; но с другой стороны, поскольку человеческий язык может выражать прямо лишь условия, присущие нашему состоянию, постольку такой символизм тем самым достаточно оправдан и должен рассматриваться как совершенно нормальный и естественный.

Мы сейчас не намерены заниматься самыми большими циклами, такими как Кальпа; мы ограничимся теми, которые развертываются внутри нашей Кальпы, то есть Манвантарами и их подразделениями. На этом уровне циклы обладают одновременно и космическим и историческим характером, поскольку они специально относятся к земному человечеству, будучи в то же время тесно связанными с событиями, которые происходят вне него в нашем мире. Здесь нет ничего, чему стоит удивляться, так как идея рассматривать человеческую историю изолированно от всего остального является исключительно современной и четко противостоящей тому, чему учат все традиции, которые, напротив, единодушно утверждают Необходимую и постоянную корреляцию между двумя Порядками, космическим и человеческим.

Манвантары, или эры следующих друг за другом Ману, число которых четырнадцать, образуют две семеричные серии, первая из которых включает в себя прошедшие Манвантары и ту, в которой мы существуем в настоящее время, а вторая — будущие Манвантары. Эти две серии, из которых одна, таким образом, относится к

прошлому вместе с настоящим, представляющим собой ее непосредственный результат, а вторая — к будущему, могут быть сопоставлены с сериями семи Сварг и семи Патал, которые представляют собою ансамбль соответственно высших и низших состояний по отношению к состоянию человека, если принимают точку зрения иерархии степеней Существования или универсального проявления, или предшествующих и последующих ступеней по отношению к тому же самому состоянию, если принимают точку зрения причинного сцепления циклов, описываемого, как всегда, символически по аналогии с временной последовательностью. Эта последняя точка зрения здесь особенно важна: она позволяет видеть внутри нашей Кальпы как бы остаточный образ всего ансамбля циклов универсального проявления, в соответствии с отношением аналогии, только что упомянутым нами, и в этом смысле можно сказать, что последовательность Манвантар в некотором роде отмечает отражение других миров в нашем мире. Можно к тому же еще отметить, чтобы подтвердить это сопоставление, что оба слова, Ману и Лока, используются и то и другое для символического обозначения числа 14; говорить здесь о простом «совпадении» означало бы засвидетельствовать полное непонимание глубоких оснований, присущих всякому традиционному символизму.

Уместно также рассмотреть другое соответствие с Манвантарами, касающееся семи Двипа, или «районов», на которые разделен наш мир; действительно, хотя они представлены согласно собственному смыслу слова, которое их обозначает, как такое же число островов или континентов, некоторым образом распределенных в пространстве, следует все же остерегаться принимать это буквально и рассматривать их просто как различные части современной земли; в действительности, они «порождаются» один за другим, а не одновременно, из чего следует, что только один из них проявлен в чувственной области в течение хода одного периода. Если это период Манвантара, то из этого надо сделать заключение, что каждая Двипа должна появляться два раза в Кальпе или же по одному разу в каждой из семеричных серий, о которых мы

только что говорили; а из отношения этих двух серий, которые инверсионно соотносятся между собой, как это бывает во всех подобных случаях, и в особенности для серий Сварга и Патала, можно вывести, что порядок появления Двипа также будет во второй серии обратным тому, каким он был в первой серии. В целом, речь идет скорее о различных состояниях земного мира, нежели о «района» в прямом смысле слова. Джамбу-Двипа представляет собою землю целиком в ее современном состоянии, и если говорят, что она простирается к югу от Меру, или от «осевой» горы, вокруг которой осуществляется вращение нашего мира, то действительно, раз Меру символически отождествляется с северным полюсом, то вся Земля поистине располагается к югу по отношению к нему. Чтобы это разъяснить полнее, надо было бы развернуть символизм направлений пространства, согласно которому распределены Двипа, равно как и отношения соответствия, которые существуют между этим пространственным символизмом и временным символизмом, на котором покоится любое учение о циклах; но так как мы не можем здесь рассматривать это, поскольку для этого потребовался бы целый том, мы должны ограничиться здесь этими общими указаниями, которые, впрочем, легко могут быть восполнены теми, кто имеет некоторые познания об этом.

Этот способ рассмотрения семи Двипа подтверждается также данными из других традиций, согласующимися с этим, в которых также говорится о «семи землях», а именно, в исламском эзотеризме и древнееврейской Каббале: так, в последней, «семь земель» фигурируя внешним образом для обозначения такого же числа подразделений земли Ханаанской, сопоставляются с царствами «семи царей Эдома», которые довольно явственно соотносимы с семью Мана первой серии; и все они включены в «Землю Живых», которая представляет собою полное развертывание нашего мира, рассматриваемого в своем принципиальном состоянии как реализуемое постоянным образом. Мы может здесь отметить совпадение двух точек зрения, одну точку зрения последовательности, которая относится к проявлению самому по

себе, и другую, которая относится к его принципу или к тому, что можно было бы назвать его «архетипом»; и по сути, соответствие этих двух точек зрения некоторым образом эквивалентно соответствию символизма временного и символизма пространственного, о котором мы только что упоминали, касаясь Двипа индуистской традиции.

В исламском эзотеризме «семь земель» появляются, может быть, еще более открыто как такое же число табакат, или «категорий» земного существования, которые сосуществуют и некоторым образом проникают друг в друга, но только одна из которых может быть воспринята чувствами в настоящее время, тогда как другие находятся в скрытом состоянии и могут быть восприняты лишь исключительным образом и при определенных специальных условиях; но и в этом случае они проявляются во вне поочередно в различные периоды, которые следуют друг за другом в процессе общей длительности этого мира. С другой стороны, каждая из этих «семи земель» управляется Кутб или «Полюсом», которые очень четко соответствуют Ману того периода, в течение которого проявлена его земля; и эти семь Актаб подчинены высшему «Полюсу», так же как и разные Ману подчинены Ади-Ману или изначальному Ману; но кроме того, по причине сосуществования «семи земель», они осуществляют свои функции в некотором отношении постоянным и одновременным образом. Едва ли есть необходимость здесь отмечать, что это обозначение «Полюс» тесно связано с «полярным» символизмом Меру, о котором мы только что упоминали, сама же Меру в точности эквивалентна горе Каф в исламской традиции. Добавим еще, что семь земных «Полюсов» рассматриваются как отражение семи небесных «Полюсов», которые господствуют соответственно в семи планетарных небесах; естественно, это напоминает о соответствии со Сварга в индуистском учении, что завершает демонстрацию совершенного соответствия, которое существует по этому предмету между двумя традициями.

Рассмотрим теперь деление Манвантары, то есть Юги, число

которых четыре; отметим прежде всего, долго не останавливаясь на этом, что это четверичное деление цикла допускает множество применений и что оно фактически обнаруживается во многих циклах самого разного порядка: в качестве примера можно привести четыре сезона года, четыре недели лунного месяца, четыре возраста человеческой жизни, здесь же есть соответствие с пространственным символизмом, относящимся, в основном, к четырем странам света. С другой стороны, часто отмечалась явная равноценность четырех Юг с четырьмя веками — золотым, серебряным, медным и железным, такими, какими они были известны со времени греко-латинской античности: каждый период с обеих сторон равным образом отмечен вырождением по отношению к предшествующему периоду; а это просто объясняется тем, что все циклическое развитие, то есть в целом весь процесс проявления, необходимо заключая в себе постепенное удаление от принципа, на самом деле образует поистине «спуск», что, впрочем, составляет и реальный смысл «падения» в иудео-христианской традиции, что прямо противоположно идее прогресса, как его понимают современные люди.

От одной Юги к другой вырождение сопровождается уменьшением длительности, которое, впрочем, рассматривается как влияющее на продолжительность человеческой жизни; и важно в этой связи прежде всего то отношение, которое существует между различными длительностями этих разных периодов. Если общая длительность Манвантары представлена как 10, длительность Крита-юги или Сатья-юги будет представлена 4, Трета-юги — 3, Двапара-юги — 2, а Кали-юги — 1; эти числа суть также числа ног символического быка Дхармы, которые изображаются стоящими на земле в течение соответствующих периодов. Деление Манвантары таким образом осуществляется согласно формуле 10 = 4 + 3 + 2 + 1, которая представляет собою перевернутую формулу пифагорейской Тетрактиды: 1 + 2 + 3 + 4 = 10; эта последняя формула соответствует тому, что на языке западного герметизма называется «циркулатурой квадрата», а первая соответствует обратной проблеме «квадратуры

круга», которая как раз выражает отношение конца цикла к его началу, то есть полноту всего его развития; в этом весь символизм, как арифметический, так и геометрический, который мы может только по ходу дела отметить, чтобы не слишком далеко уйти от главного нашего предмета.

Что касается цифр, указываемых в различных текстах для обозначения длительности Манвантары и, следовательно, для длительности Юг, то надо хорошо понимать, что ни в коем случае не следует их рассматривать как составляющие «хронологию» в обычном смысле этого слова, мы хотим сказать, как составляющие число годов, принимаемое буквально; поэтому некоторые появляющиеся в этих данных вариации, не имеют в себе, по существу, никакого реального противоречия. Вообще в этих цифрах следует рассматривать только число 4320, по той причине, которую мы объясним далее, а вовсе не нули, более или менее многочисленные, которые за ним следуют и которые могут ввести в заблуждение тех, кто хотел бы предаться некоторым вычислениям. Это предупреждение может показаться на первый взгляд странным, но оно легко объяснимо: если бы реальная длительность Манвантары была известна и если бы сверх того начальная точка была бы определена с точностью, то каждый мог бы без труда делать выводы, позволяющие предвидеть некоторые будущие события; однако ни одна ортодоксальная традиция никогда не одобряла поисков, посредством которых человек мог бы придти к знанию более или менее обширного грядущего, это познание представляет гораздо более неудобств, чем истинных преимуществ. Вот почему начало и длительность Манвантары всегда более или менее тщательно скрыты либо добавлением и убавлением определенного числа лет к реальным датам, либо умножением или делением длительностей циклических периодов таким образом, чтобы при этом сохранялись только их точные пропорции; добавим, что некоторые соответствия иногда также искажены по сходным мотивам.

Если длительность Манвантары 4320, то длительности четырех Юг будут соответственно 1728, 1296, 864 и 432; но на какое число

надо их умножать, чтобы получить значение этих длительностей в годах? Легко заметить, что все циклические числа находятся в прямых отношениях с геометрическим делением круга: так, 4320 = 360 × 12; впрочем, в этом делении нет ничего случайного или конвенционального, так как по причинам, касающимся соответствия между арифметикой и геометрией, нормально, что это деление осуществляется согласно кратным числам 3, 9 и 12, тогда как десятичное деление непосредственно соответствует прямой линии. Тем не менее, хотя это наблюдение является поистине фундаментальным, оно не позволило бы продвинуться очень далеко в определении циклических периодов, если бы помимо этого не было известно, что их принципиальное основание в космическом порядке представляет собою астрономический период прецессии (предварения равноденствия), длительность которой составляет 25920 лет, таким образом смещение точек равнодействия составляет в 72 года на один градус. Это число 72 является как раз под-множителем числа 4320 = 72 × 60, а 4320 в свою очередь это под-множитель числа 25920 = 4320 × 6; тот факт, что для прецессии находятся числа, связанные с делением круга, является еще одним доказательством его поистине природного характера; но теперь возникает такой вопрос: какой множитель или под-множитель астрономического периода, о котором идет речь, реально соответствует длительности Манвантары?

Чаще всего в различных традициях, по правде говоря, появляется не сам период прецессии, а скорее его половина: это период соответствует как раз тому, что было «великим годом» у персов и греков, оцениваемым чаще всего приблизительно в 12000 или 13000 лет, его точная длительность была 12960 лет. Придавая особую важность, приписываемую этому периоду, следует предположить, что Манвантара должна содержать целое число этих «великих годов»; но тогда каково будет их число? По крайней мере в этом отношении мы находим, помимо индуистской традиции, точное указание, и на этот раз тоже, что особенно печально, принимаемое буквально: у халдеев длительность царства Сисофруса, который явно

тождественен Вайвашвате, Ману настоящей эры, определена в 64800 лет, что составляет точно пять «великих годов». Заметим кстати, что число 5, будучи числом бхута или числом элементов чувственного мира, необходимо должно иметь особое значение с космологической точки зрения, что ведет к подтверждению реальности этой оценки; может быть, даже было бы уместно рассмотреть некоторую корреляцию между пятью бхута и пятью следующими друг за другом «великими годами», о которых идет речь, тем более что в действительности встречается в древних традициях Центральной Америки специальное сопоставление элементов с определенными циклическими периодами; но этот вопрос требует более внимательного рассмотрения. Как бы то ни было, если действительно такова реальная длительность Манвантары и если продолжать принимать за основание число 4320, которое равно третьей части «великого года», то тогда это число должно быть умножено на 15. С другой стороны, пять «великих годов» будут, естественно, распределяться по четырем Югам неравным образом, но согласно простым отношениям: Крита-юга будет содержать их 2, Трета-юга — 1 1/2, Двапара-юга — 1 и Кали-юга — 1/2; разумеется, эти числа составляют половину тех, которые мы имели только что, представляя через 10 длительность Манвантары. Оцениваемые в обычных годах, эти длительности четырех Юг будут представлены как 25920, 19440, 12960 и 6480 лет; надо согласиться, что, по меньшей мере, эти цифры находятся в совершенно правдоподобных рамках, способных очень хорошо соответствовать реальной древности настоящего земного человечества.

Здесь мы остановим эти размышления, так как относительно начала нашей Манвантары и, следовательно, той точной точки ее продвижения, в которой мы в настоящее время находимся, мы не рискуем пытаться их определить. Из всех традиционных данных мы знаем, что мы уже давно находимся в Кали-юге; мы можем сказать, не боясь ошибиться, что мы находимся в довольно продвинутой ее фазе, описания которой, данные в Пуранах, соответствуют к тому же самым поразительным образом особенностям современной эпохи; но

не было бы неосторожным искать большей точности и кроме того, не привело ли бы это неизбежно к тому сорту предсказаний, которым традиционное учение не без важных причин ставит столько препятствий.

Рецензии

Мирча Элиаде: Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторение[178]

Заглавие этой книги, не отвечающее, впрочем, в точности ее содержанию, не кажется нам слишком удачным, так как неизбежно приходится думать о современных концепциях, к которым обычно прилагается это имя «вечное возвращение» и которые, помимо смешения вечности с неопределенной длительностью, предполагает существование недопустимого повторения, совершенно противоположного истинному традиционному понятию циклов, согласно которому есть только соответствия, а не тождественность; в целом, в макрокосмическом порядке, здесь есть различие, сравнимое с тем, которое существует в порядке микрокосмическом между идеей реинкарнации и идеей перехода существа через множественные состояния проявления. На деле, в книге М. Элиаде речь идет не об этом, и то, что он понимает под «повторением», есть не что иное, как воспроизведение или скорее ритуальное подражание «тому, что делалось вначале». В полностью традиционной цивилизации всё следует «небесным архетипам»: так, города, храмы и жилища всегда возводились согласно космической модели; другой, связанный с этим вопрос, и даже гораздо менее отличающийся, чем, видимо, думает автор, это символическое отождествление с «Центром». Мы и сами довольно часто об этом говорили; М. Элиаде собрал множество примеров, относящихся к самым разным традициям, что свидетельствует об универсальности и, можно сказать, «нормальности» его концепций. Затем он обращается к изучению ритуалов в собственном смысле слова; но есть точка, относительно которой мы должны высказать серьезное сомнение: он говорит об «архетипах профанной деятельности», тогда как, точнее говоря, поскольку цивилизация полностью сохраняет традиционный

характер, в ней нет никакой профанной деятельности: мы можем понять, что он таким образом обозначает то, что становится профанным вследствие определенного вырождения, но это совершенно другое, так как тогда и даже именно в силу этого больше не возникает вопрос об «архетипах», профан потому и профан, что он больше не связан ни с каким трансцендентным принципом; впрочем, ничего профанного нет в тех примерах, которые он приводит (ритуальные танцы, коронование царя, традиционная медицина). Затем, в частности, вопрос о годовом цикле и связанных с ним ритуалах; естественно, в силу соответствия, которое существует между всеми циклами, сам год может быть принят как свернутый образ великих циклов универсального проявления, и это как раз объясняет, почему его начало рассматривается как имеющее «космогонический» характер; идея «возрождения времени», которую вводит здесь автор, не очень ясна, но вероятно, ее следует понимать как божественную работу по сохранению проявленного мира, для которой ритуальное действие представляет собою настоящее сотрудничество в силу отношений, существующих между космическим и человеческим порядками. Вызывает сожаление то, что считают себя обязанными говорить о обо всем этом как о «верованиях», тогда как речь идет о применении весьма реальных знаний и традиционных наук, обладающих совершенно иной ценностью, нежели науки профанные; и почему надо, уступая современным предрассудкам, оправдываться в том, что «избегали всяких социологический и этнографических интерпретаций», тогда как мы, напротив, не устаем хвалить автора за это воздержание, в особенности, когда мы вспоминаем, до какой степени были испорчены подобными интерпретациями другие работы? Последние главы, с нашей точки зрения, менее интересны, во всяком случае, они более спорны, потому что они уже содержат не традиционные данные, а скорее размышления, принадлежащие собственно Элиаде, из которых он пытается извлечь нечто подобное «философии истории»; впрочем, нам не ясно, зачем концепции циклов неким образом противопоставляются истории (он даже использует

выражение «отказ от истории»), напротив, говоря по правде, история может реально иметь смысл только постольку, поскольку она выражает развертывание событий по ходу человеческого цикла, хотя профанные историки почти не способны, конечно, отдавать себе в этом отчет. Если идея «несчастья» может неким образом в каком-то смысле привязываться к «историческому существованию», то это именно потому, что ход цикла следует нисходящему движению; надо ли добавлять, что заключительные размышления об «ужасе истории» представляются нам поистине чрезмерно внушенными занятиями «актуальностью»?

Гастон Жоржель: Ритмы в истории[179]

Эта книга представляет собою попытку приложения космических циклов к истории народов, к фазам возрастания и спадов цивилизаций; вызывает поистине сожаление, что автор не имел в своем распоряжении, предпринимая эту работу, более полного набора традиционных данных и что некоторые из них он даже узнал через более или менее сомнительных посредников, которые примешали туда свои собственные фантазии. Тем не менее, хорошо видно, что именно период прецессии и его деления приняты в качестве основного для изучения, хотя и добавляются некоторые усложнения, по сути, бесполезные, как представляется; но терминология, принятая для обозначения некоторых второстепенных периодов, обнаруживает много промахов и недоразумений. Так, двенадцатая часть прецессии, разумеется, не может быть названа «космическим годом»; это название гораздо больше подошло бы либо к целому периоду, либо еще больше к его половине, которая как раз и является «великим годом» древних. С другой стороны, длительность в 25765 лет, возможно, заимствована из каких-нибудь гипотетических вычислений современных астрономов; на деле, частным следствие этого является то, что автор иногда оказывается вынужденным принимать точные цифры некоторых подразделений,

например, 2160 и 540, но он рассматривает их в этом случае только как «приближенные». Добавим по этому поводу еще одно наблюдение; он полагает, что нашел в некоторых библейских текстах подтверждение цикла в 539 лет, которое подсказано числом 77 × 7=539; но точнее он должен был взять 77 × 7 + 1 = 540, это было аналогично юбилейному году, который ведь был не 49-ый, а 50-й, или 7 × 7 + 1 = 50. Что касается приложений, то здесь находятся соответствия и сопоставления не только любопытные, но и на самом деле достойные внимания, но мы должны сказать, что есть и другие, которые являются гораздо менее удивительными и даже кажутся иногда несколько притянутыми до такой степени, что довольно неприятно напоминают ребячества некоторых оккультистов; следовало бы также сделать некоторые оговорки относительно других моментов, например, фантастических цифр, предназначенных для обозначения хронологии древних цивилизаций. С другой стороны, интересно было бы посмотреть, смог бы автор продолжать получать результаты такого же рода, еще больше расширяя поле своего исследования, так как было и есть еще множество других народов, помимо тех, которые рассматривает он; во всяком случае, мы не думаем, что можно установить общий «синхронизм», так как для различных народов и отправные точки должны быть различными, более того, различные цивилизации не просто следуют друг за другом, но они и сосуществуют, что можно констатировать и в настоящее время. Заканчивая, автор считает уместным представить некоторые попытки «предвидения будущего», впрочем, в достаточно ограниченных пределах; в этом одна из опасностей такого рода исследований, в особенности, в нашу эпоху, когда так называемые «пророчества» имеют такой успех; конечно, никакая традиция такие вещи не одобряла и именно поэтому ставила всевозможные препятствия, и в первую очередь по той причине, что некоторые стороны учения о циклах должны всегда быть скрыты в темноте.

Гастон Жоржель: Ритмы в истории[180]

Мы дали отчет об этой книге, когда появилось ее первое издание (октябрьский номер 1957 г.); в то время автор, как он говорит в предисловии нового издания, почти ничего из традиционных данных о циклах не знал; по счастливой случайности ему довелось обнаружить некоторые из них, исходя из чисто «эмпирической» точки зрения, и в частности разгадать важность прецессии. Вследствие некоторых сделанных нами тогда замечаний он устремился к более глубокому изучению, с чем, разумеется, мы можем себя поздравить, и мы должны высказать ему благодарность за его высказывания по этому предмету в той части, которая касается нас. Он дополнил и изменил свою работу во многих моментах, добавив несколько новых глав и параграфов, один из которых относится к истории вопроса о циклах, исправив различные неточности и устранив сомнительные наблюдения, которые он сначала принял на веру от писателей оккультистов, не имея возможности сравнить их с более достоверными данными. Мы только сожалеем, что он забыл заменить числами 540 и 1080 числа 539 и 1078 лет, о чем, однако, было заявлено в предисловии, тем более, что в отличие от этого он исправил на 2160 лет число 2156, что вносит явную разноголосицу между главами, соответственно соотносящими эти множественные различные циклы с одним и другим числом. Несколько досадно, также, что он сохранил выражения «космический год» и «космическое время года» для обозначения периодов времени, гораздо более ограниченных, чтобы их можно было к ним относить на самом деле (это именно периоды в 2160 и 540 лет), которые можно были бы скорее назвать месяцами и неделями, если угодно, тем более, что название «месяц» подошло бы достаточно хорошо в целом для прохождения зодиакального знака в перемещении прецессии и что, с другой стороны, число 540 = 77 × 7 + 1 имеет особое отношение к семерке, как число семикратной юбилейной «недели годов». Впрочем, на этот раз мы можем

высказать критические замечания почти только относительно деталей, а в целом книга представляется весьма достойной интереса и отличается в лучшую сторону от некоторых других работ, где по поводу теории циклов выдвигаются претензии гораздо более амбициозные и, конечно, гораздо менее оправданные; естественно, он ограничивается тем, что можно было бы назвать «малыми историческими циклами», а в этих рамках только западными и средневековыми, но мы знаем, что г-н Жоржель готовит в настоящее время и другие труды более общего характера, но в таком же круге идей, и мы ему желаем, чтобы он и их вскоре привел к хорошему завершению.

Атлантида и Гиперборея

В «Атлантисе» (Atlentis) за июнь 1929 г. г-н Поль Ле Кур (Paul le Cour) поместил заметку о нашей статье за прошедший май,[181] в которой мы утверждаем различие между Атлантидой и Гипербореей в противоположность тем, кто предпочитает их смешивать и кто говорит о «Гиперборейской Атлантиде». Хотя это выражение кажется принадлежащим только г-ну Ле Куру, мы, по правде говоря, не думали исключительно о нем, когда писали эту статью, так как не только он допускает смешение, о котором идет речь; его можно найти также и у г-на Германа Вирта (Herman Wirth), автора важной работы о происхождении человечества (Der Aufgang der Menschheit), недавно появившейся в Германии и в которой постоянно используется термин «североатлантический» для обозначения того района, который принимает в качестве исходной точки изначальную традицию. В противоположность этому, только один г-н Ле Кур, по нашим сведениям, по крайней мере, сам утверждал существование некой «Гиперборейской Атлантиды»; если мы его не называем в этой связи, то лишь потому, что вопросы о личностях значат для нас очень мало, и нам было важно лишь предостеречь наших читателей от ложной интерпретации, откуда бы она ни исходила. Мы спрашиваем себя, как же г-н Ле Кур нас читал и мы даже спрашиваем об этом более настойчиво, чем всегда, так как теперь он вынуждает нас сказать, что северный полюс в изначальную эпоху «вовсе не был там же, что и сегодня, но в соседнем районе, как представляется, в Исландии или в Гренландии»; где же он мог это найти? Мы абсолютно уверены, что не писали ни единого слова сверх этого, не делали ни малейшего намека по этому вопросу, впрочем, по нашему мнению, второстепенного, о возможном перемещении полюса с начала нашей Манвантары;[182] по самым важным причинам мы никогда не уточняли его изначальное положение, которое к тому же, по весьма различным мотивам, было бы достаточно трудно определить по отношению к современным землям.

Г-н Ле Кур говорит также, что «несмотря на наш индуизм, мы соглашаемся, что происхождение традиций — западное»; мы ни в коей мере с этим не соглашаемся, как раз напротив, так как мы говорим, что оно полярное, а полюс, как мы знаем, в такой же мере не является западным, в какой он не является и восточным; мы продолжаем думать, как мы это и говорили в той статье, о которой идет речь, что Север и Запад две главные стороны света. Только в эпоху, значительно удаленную от начала, местоположение традиции может стать, перемещаясь в другие районы, либо западным, либо восточным, западным в одни периоды и восточным в другие, и во всяком случае, конечно, восточным в последнюю очередь как раз перед началом времени, называемого «историческим» (поскольку только оно доступно для изучения «профанной» историей). Впрочем, как это хорошо замечено, вовсе не «несмотря на наш индуизм» (г-н Ле Кур, используя это слово, не предполагал, возможно, что скажет так справедливо), а, напротив, из-за него, мы рассматриваем происхождение традиций как нордическое и даже более точно как полярное, поскольку это специально утверждается в Веде, так же как и в других священных книгах.[183] Земля, где солнце, не заходя, делает круг на горизонтом, должна быть, действительно, расположена очень близко к полюсу, если не на самом полюсе; позже говорится также, что представители традиции перемещаются в район, где самый длинный день уже в два раза длиннее самого короткого, но это уже относится к более поздней фазе, которая, очевидно, больше ничего общего не имеет с Гипербореей.

Может быть г-н Ле Кур и прав, различая южную и северную Атлантиду, хотя они изначально и не были разделены; но не менее верно, что сама северная Атлантида ничего гиперборейского в себе не имеет. Мы охотно признаем, что вопрос сильно осложняется из-за одних и тех же обозначений, применявшихся к очень различным районам, причем не только к последовательным локализациям изначального традиционного центра, но также и к вторичным центрам, происходящим от него более или менее непосредственно.

Мы говорили об этом затруднении в наглей работе «Царь Мира», где как раз на той странице, на которую ссылается г-н Ле Кур, мы пишем следующее: «Атлантическую Тулу (место происхождения тольтеков, которое, возможно, было расположено в северной Атлантиде) надо отличать от гиперборейской Тулы; в действительности, именно последняя представляет собой первый и высший центр для всей современной Манвантары; это только она исключительно была „священным островом“ и расположение ее в начале было буквально полярным. Все другие „священные острова“, повсюду обозначаемые именами с тождественным значением, были только лишь ее образами; и это применимо также к духовному центру атлантистской традиции, которая господствует только в одном вторичном историческом цикле, части Манвантары».[184] Мы добавили еще одно замечание: «Значительная трудность для определения точки соединения атлантической и гиперборейской традиций проистекает от некоторых подмен имен, которые могут привести ко множеству смешений; но, несмотря на все, вопрос не может быть совершенно неразрешимым».

Говоря об этой «точке соединения», мы в первую очередь думали о друидизме; и вот мы нашли как раз по поводу друидизма в «Атлантисе» (июль-август 1929 г.) другую заметку, которая доказывает, как иногда трудно найти понимание. По поводу нашей статьи о «тройной ограде»[185] г-н Ле Кур пишет вот что: «Делать из него исключительно друидический символ означало бы ограничить важность этой эмблемы; вероятно, он ему предшествовал и выходит за пределы друидического мира». Однако, мы так далеки от того, чтобы делать из него исключительно друидический символ, что в этой статье, после указанных, согласно самому г-ну Ле Куру, примеров в Италии и Греции, мы говорим: «Тот факт, что та же самая фигура встречается в других местах, а не только у кельтов, указывал бы на то, что и в других традиционных формах имеются иерархии посвящения, основанные по той же модели (что и друидическая иерархия), что является совершенно нормальным». Что

касается вопроса предшествования, то прежде всего следовало бы знать, к какой именно эпохе восходит друидизм, и вероятно, он восходит к гораздо более ранней эпохе, чем это обычно думают, тем более что друиды были обладателями традиции, значительная часть которой была несомненно гиперборейского происхождения.

Мы воспользуемся этим случаем, чтобы сделать еще одно важное замечание: мы говорим слово «Гиперборея», чтобы быть в согласии с обычным употреблением, преобладающим со времен греков; но использование этого слова показывает, что они, по крайней мере, в «классическую» эпоху уже забыли его первоначальный смысл. На самом деле, было бы достаточно сказать «Борея», слово, строго эквивалентное санскритскому Вараха (Varaha) иди, скорее, его производному женского рода, раз речь идет о земле, Варахи (Varahi): это «земля вепря», которая в определенную эпоху превратилась в «землю медведя», в период доминирования кшатриев, конец которой положил Парашу Рама (Parashu-Rama).[186]

Чтобы закончить, нам остается еще сделать необходимое уточнение, а именно, сказать несколько слов о трех или четырех вопросах, которые попутно затрагивает г-н Ле Кур в своих двух заметках; прежде всего, имеется упоминание о свастике, о которой он говорит, что «мы из нее делаем знак полюса». Без малейшей тени враждебности мы попросили бы г-на Ле Кура совершенно не смешивать здесь наш случай со своим, так как надо ведь наконец сказать, как обстоит дело в действительности: мы его считаем «исследователем» (ни в коей мере не для того, чтобы уменьшить его заслуги), который предлагает объяснения в соответствии со своим персональным видением, иногда несколько рискованным, и это его право, поскольку он не привязан ни к какой ныне живущей традиции и не обладает никакими данными, полученными через прямую передачу; мы могли бы сказать другими словами, что он занят археологией, тогда как мы занимаемся науками, связанными с посвящением, и эти две точки зрения, даже когда они касаются одних и тех же предметов, никоим образом не могут совпадать. Мы

вовсе не «делаем» из свастики знак полюса; мы говорим, что она им является и всегда им была, что таково ее истинное традиционное значение, и это совсем другое; таков факт, и с ним ни г-н Ле Кур, ни мы сами ничего не можем сделать. Г-н Ле Кур, который, очевидно, может давать только более или менее гипотетические интерпретации, полагает, что свастика «есть только символ, относящийся к идеалу, лишенному возвышенного»;[187] таков его способ видения, но ничего более, и мы не расположены дискутировать о нем, потому что он, в конечно счете, представляет собою лишь оценку чувств; «возвышенный» или нет, идеал является для нас чем-то довольно пустым, а, говоря по правде, речь идет о чем-то гораздо более «позитивном», как мы охотно сказали бы, если бы это слово не было так не извращено.

Г-н Ле Кур, с другой стороны, казался не удовлетворенным заметкой, которую мы посвятили статье одного из его сотрудников, который из всех сил старался разглядеть противоположность между Востоком и Западом и предоставил весьма достойное сожаления свидетельство односторонности отношения к Востоку. [188] Он пишет вслед за этим удивительные вещи: «Г-н Рене Генон, который является чистым логиком, способен искать как на Востоке, так и на Западе только чисто интеллектуальную сторону вещей, что доказывают его писания; он показывает это также, заявляя, что Агни самодостаточен (см. Regnabit, апрель 1926 г.) и игнорируя дуальность Аор-Агни, к которой мы часто обращаемся, так как она представляет собою краеугольный камень здания проявленного мира». Как бы ни было нам безразлично то, что о нас пишут, мы все таки не можем позволить сказать, что мы представляем собою «чистого логика», в то время как мы, напротив, рассматриваем логику и диалектику только как простые инструменты изложения, иногда полезные в этом качестве, но все же чисто внешние и не представляющие самостоятельного интереса; повторяем, мы придерживаемся одной лишь точки зрения посвящения, и все остальное, то есть все, что представляет собою только «профанное»

знание, полностью лишено в наших глазах ценности. Если это и правда, что мы часто говорим о «чистой интеллектуальности», то это выражение имеет для нас совершенно иной смысл, чем для г-на Ле Кура, который, кажется, путает «интеллект» с «разумом», и который, кроме того, признает «эстетическую интуицию», тогда как не существует никакой иной истинной интуиции, кроме «интуиции интеллектуальной» сверх рационального порядка; есть, впрочем, здесь еще нечто странное, что может думать только тот, кто явно не имеет ни малейшего подозрения о том, что такое «метафизическая реализация» и кто, вероятно, воображает себе, что мы являемся только чем-то вроде теоретика, что еще раз доказывает, что он весьма мало читал наши произведения, которые, тем не менее, странным образом занимают его.

Что касается истории с Аор-Агни, то мы вовсе не игнорируем его, и надо бы раз и навсегда покончить с этими мечтаниями, за которые, впрочем, г-н Ле Кур не несет никакой ответственности; если «Агни самодостаточен», то это по тем веским основаниям, что этот термин на санскрите означает огонь во всех его аспектах, безо всякого исключения, и те, кто предполагает противоположное, просто доказывают тем самым совершенное незнакомство с индуистской традицией. Мы ничего другого не говорим в нашей заметке в «Regnabit», которую нам следует здесь, как мы полагаем, процитировать текстуально: «Зная, что среди читателей „Regnabit" есть те, кто знаком с теориями школы, труды которой хотя и очень интересны и заслуживают внимания во многих отношениях, вызывают, однако, некоторые сомнения, мы должны здесь сказать, что мы не можем принять употребление терминов Аор и Агни для обозначения двух взаимно дополнительных аспектов огня (света и тепла). Действительно, первое из этих двух слов является древнееврейским, тогда как второе санскритским; нельзя так объединять термины, заимствованные из разных традиций, каково бы ни было реальное соответствие, существующее между ними, или даже, по существу, тождественность, которая кроется под различием их форм; не надо смешивать „синкретизм" с истинным синтезом.

Кроме того, если Аор это исключительно свет, то Агни есть огненный принцип, рассматриваемый интегрально (латинский ignis представляет собою в точности то же самое слово), следовательно, сразу и как свет и как тепло; сужение этого термина только до значения второго аспекта является совершенно произвольным и неправильным». Вряд ли стоит говорить, что написав эту заметку, мы ни в малейшей степени не думали о г-не Ле Куре; мы думали только о Иероне де Паре-ле-Моньяле (Hieron de Paray-le-Monial), которому, собственно, и принадлежит изобретение этого странного словосочетания. Мы полагаем, что не стоит учитывать фантазии, исходящие из несколько слишком избыточного воображения г-на де Сарачаги (de Sarachaga), и таким образом полностью лишенного авторитета и не имеющего ни малейшей ценности с традиционной точки зрения, которой мы, надеемся, строго придерживаемся.[189]

Наконец, г-н Ле Кур пользуется случаем вновь поддержать антиметафизическую и антипосвященческую теорию западного «индивидуализма», что, в конечном счете, является его делом и касается только его; и он добавляет с некоторой гордостью, показывающей, что в действительности он совсем еще не освободился от индивидуальных случайностей: «Мы поддерживаем нашу точку зрения потому, что мы являемся предками (les ancetres) в области познания». Эта претензия по истине несколько необыкновенна; неужели г-н Ле Кур считает себя таким старым? Не только западные люди не являются ничьими предками, но они не являются даже законными потомками, так как они потеряли ключ от своей собственной традиции; вовсе не «на Востоке есть отклонение», хотя именно так могут говорить те, кто полностью игнорирует восточные учения. «Предки», мы берем слово г-на Ле Кура, являются эффективными держателями изначальной традиции; и никаких других не может быть, а в современную эпоху на Западе их, конечно, нет.

Место атлантической традиции в Манвантаре

Выше, под названиями Атлантида и Гиперборея, мы указали на смешение, которое слишком часто делается между изначальной Традицией, по происхождению «полярной» в буквальном смысле слова, точка отправления которой та же самая, что и отправная точка настоящей Манвантары, и производной и вторичной традицией, которую представляет собою атлантическая традиция, относящаяся к гораздо более ограниченному периоду. Мы тогда говорили (и в других местах также неоднократно[190]), что это смешение можно в некоторой мере объяснить тем фактом, что подчиненные духовные центры основывались по образу высшего Центра и что к ним прилагались те же самые наименования. Так, атлантическая Тула, название которой сохранилось в Центральной Америке, куда оно было принесено тольтеками, должна была быть местонахождением духовной власти, которая была как бы эманацией духовной власти гиперборейской Тулы; и так как это имя обозначает Весы, то его двойственное приложение состоит в тесном отношении с переходом этого обозначения из полярного созвездия Большой Медведицы в зодиакальный знак, который еще и в настоящее время носит это имя «Весы». К атлантической традиции следует отнести также переход сапта-рикша (символическое жилище семи Риши) в определенную эпоху из той же Большой Медведицы в Плеяды, созвездия, также образованное из семи звезд, но зодиакального расположения; в этом отношении не остается никакого сомнения, ведь Плеяды были дочерьми Атласа и как таковые назывались Атлантидами.

Все это находится в согласии с географическим размещением традиционных центров, которое связано как с их собственными чертами, так и с их соответствующим местом в циклическом периоде, потому что все это соотносится здесь гораздо более точно, чем это могли бы предположить те, кто игнорирует законы установленных соответствий. Очевидно, что Гиперборея соответствует Северу, а Атлантида — Западу; замечательно, что

даже обозначение этих двух районов, все же четко различающихся, также могут привести к смешению, ведь имена одного и того же корня применялись и к тому и к другому. Действительно, этот корень можно найти в различным формах, таких как hiber, iber или eber, ereb, а также при перестановке букв, обозначающий одновременно и район зимы, то есть Север, и район вечера или заходящего солнца, то есть Запад, и народы, населяющие и тот и другой районы; этот факт относится явно к тому же самому порядку, что и те, о которых только что шла речь.

Само положение атлантического центра по оси Восток-Запад указывает на его подчиненность по отношению к гиперборейскому центру, размещающемуся на полярной оси Север-Юг. Действительно, хотя ансамбль этих двух осей образует то, что можно назвать горизонтальным крестом в полной системе шести направлений пространства, ось Север-Юг тем не менее из них должна рассматривать как относительно более вертикальная по отношению к оси Восток-Запад, как это мы объясняли в другом месте.[191] Еще можно, согласно символизму годового цикла, первой их этих двух осей дать имя оси солнцестояния, а второй — оси равноденствия; это позволяет понять, что точка, принимаемая за начало года, не будет одной и той же во всех традиционных формах. Начальной точкой, которую можно назвать нормальной, находящейся в непосредственном согласии с изначальной Традицией, является зимнее солнцестояние; факт начала года в одном из равноденствий означает связь со вторичной традицией, такой как атлантическая.

С другой стороны, атлантическую традицию, располагающуюся в районе, который соответствует вечеру в дневном цикле, следует рассматривать как принадлежащую к одному из последних подразделений цикла современного земного человечества, относительно, таким образом, недавнюю; и действительно, не стремясь дать уточнения, которые трудно было бы проверить, можно сказать, что она, конечно, принадлежит ко второй половине

настоящей Манвантары.[192] Кроме того, как осень соответствует вечеру дня, так можно видеть прямой намек на атлантический мир в том, что в древнееврейской традиции (наименование которой, впрочем, свидетельствует о западном происхождении) мир был создан в день осеннего равноденствия (первый день месяца Тишри (Thishri) согласно определенной перестановке букв слова Берешит (Bereshit)); и в этом, возможно, заключена самая непосредственная причина (существуют и другие, более глубокого порядка) появления «вечера» (ereb) прежде «утра» (boqer) в рассказе о «днях» Творения.[193] Это могло бы найти подтверждение в том факте, что буквальное значение имени Адам «красный», атлантическая традиция, таким образом, являлась традицией красной расы; кажется, также, что библейский потоп прямо соответствует катаклизму, в котором исчезла Атлантида, и что, следовательно, его нельзя отождествлять с потопом Сатьяврата, который, согласно индуистской традиции, прямо происходящей от изначальной Традиции, непосредственно предшествовал началу нашей Манвантары.[194] Разумеется, этот смысл, который можно назвать историческим, вовсе не исключает другие смыслы; впрочем, никогда не следует упускать из виду, что, согласно аналогии, существующей между главным циклом и второстепенными циклами, на которые он подразделяется, все рассмотренные черты этого порядка всегда применимы и к различным степеням; мы хотим сказать, что, как представляется, атлантический цикл был принят как базовый для древнееврейской традиции, что передача была исполнена, таким образом, через посредство египтян, в чем нет ничего невероятного, или каким-нибудь иным образом.

Если мы делаем эту последнюю оговорку, то потому что кажется особенно трудно определить, как произошло соединение потока, идущего с Запада после исчезновения Атлантиды, с другим потоком, спускающимся с Севера и происходящим непосредственно от изначальной Традиции, соединение, результатом которого должно было быть установление различных традиционных форм,

свойственных последней части Манвантары. Во всяком случае, речь при этом не идет о простом поглощении в изначальной Традиции заново всего того, что из нее вышло в предшествующую эпоху; речь идет о чем-то вроде взаимопроникновения форм, до этого дифференцированных, для того, чтобы дать рождение другим формам, приспособленным к новым обстоятельствам места и времени; тот факт, что оба течения представляются тогда в некотором роде автономными, может в еще большей мере способствовать иллюзии независимости атлантической традиции. Тогда, если хотят найти условия осуществления этого соединения, несомненно, следовало бы придавать особую важность кельтам и халдеям, имя которых одно и то же, на деле означает не отдельный народ, а священническую касту; но кто сегодня знает, чем были кельтская и халдейская традиции, так же, впрочем, как и традиция древних египтян? Невозможно быть слишком осторожным, когда речь идет о полностью исчезнувших цивилизациях; и конечно, попытки реконструкции, которым предаются профанные археологи, не способны прояснить вопрос; но не менее верно, что множество остатков забытого прошлого выходят в наше время из земли, и происходит это не без основания. Не рискуя ни в малейшей степени предсказывать то, что может последовать из этих открытий (причем те, кто их делал, вряд ли мог подозревать их позитивное значение), надо видеть в этом, несомненно, «знамения времени»: не должно ли быть все снова обретено к концу Манвантары, чтобы служить точкой отправления для выработки будущего цикла?

Несколько замечаний об имени Адам

В нашей статье «О месте атлантической традиции в Манвантаре» мы говорили, что буквальное значение имени Адам — «красный» и что в этом можно увидеть одно из указаний на связь древнееврейской традиции с атлантической, которая была традицией красной расы. С другой стороны, наш коллега Арго (Argos) в своей интересной хронике о «крови и некоторых ее мистериях» рассматривает для этого же самого имени Адам словообразование, которое может показаться отличающимся от этого: после упоминания об обычной интерпретации, согласно которой оно обозначает «извлеченный из земли» (adamah), он спрашивает, не происходит ли оно от слова dam «кровь», но различие это только видимое, все эти слова имеют на самом деле один и тот же корень.

Следует отметить, что с лингвистической точки зрения народная этимология, которая сводится к выведению Адама из adamah, переводимого как «земля», невозможна; обратное словообразование было бы еще более неуместным; но в действительности, оба имя существительных, и то и другое, происходят от одного и того же глагольного корня adam, который означает «быть красным». Adamah не означает, по крайней мере, первоначально, ни землю вообще (erets), ни стихию земли (iabashah, слово, первоначальный смысл которого указывает на «сухость» как характерное качество этой стихии); собственно, красная глина по своим пластическим качествам в особенности пригодна предоставлять собою определенную потенциальность, способность воспринимать формы; и труд гончара часто принимается в качестве символа творения проявленных существ из первоначально недифференцированной субстанции. По этой же причине «красная земля», как представляется, обладает особой важностью в герметическом символизме, где она может приниматься как один из образов «первоматерии», хотя, если ее понимать в буквальном смысле, она может играть эту роль только лишь весьма относительным образом,

поскольку она уже наделена определенными свойствами. Добавим, что родственность между обозначением земли и именем Адама, принимаемого в качестве образца человечества, обнаруживается в иной форме в латинской языке, где слово «humus», земля, также является особенно близким словам homo и humanus. С другой стороны, если более специально соотносят само это имя Адам с традицией красной расы, то среди стихий она соответствует земле, так же как и с Западом среди стран света, и это последнее соответствие еще более подтверждает то, что мы только что сказали.

Что касается слова dam «кровь» (которое является общим для древнееврейского и арабского), оно также образуется от того же корня adam:[195] кровь, собственно говоря, это красная жидкость, в этом ее, действительно, самый непосредственно явный признак. Следовательно, родственность между обозначением крови и именем Адама бесспорна и сама она объясняется словообразованием от общего корня; но это словообразование является прямым как для одного, так и для другого, чтобы придти к имени Адам, не надо, исходя из глагольного корня adam проходить через посредника dam. Можно было бы, по правде говоря, рассматривать это иным образом, лингвистически менее строго, и сказать, что именно по причине своей крови человек назван «красным»; но такое объяснение является мало удовлетворительным, потому что факт обладания кровью свойственен не только человеку, но является общим для всех видов животных, он не может, таким образом, характеризовать его на самом деле. В герметическом символизме красный цвет, действительно, является цветом животного царства, так же как зеленый цвет это цвет растительного царства, а белый — минерального царства;[196] и то, что касается красного цвета может быть отнесено именно к крови, рассматриваемой как вместилище или скорее как опора животной витальности, собственно говоря. С другой стороны, если вернуться к более частному отношению имени Адам к красной расе, то последняя не кажется, несмотря на свой цвет, соотносимой с преобладанием крови в ее органической

конституции, так как сангвинический темперамент соответствует огню среди стихий, так же как она соответствует Югу среди стран света.

Среди производных от корня adam назовем еще слово edom, которое означает «рыжий» и которое, впрочем, отличается от имени Адам знаками гласных; в Библии Edom это прозвище Esau, откуда происходит имя эдомитов, данное его потомкам, и имя Идумея, страны, в которой они обитали (которая на древнееврейском также есть Эдом, но в женском роде). Это напоминает нам о «семи царях Эдома», о которых идет речь в «Зогаре», а близкое сходство Эдома и Адама может быть одним из оснований, на котором это имя здесь принимается для обозначения исчезнувших человечеств, то есть человечеств предшествующих Манвантар.[197] Здесь можно также увидеть отношение этого последнего пункта к вопросу о так называемых «преадамитах»: если Адама принять как начало красной расы и ее особой традиции, то речь может идти просто о других расах, которые ей предшествовали по ходу современного человеческого цикла; если же его принимают в более широком смысле как прототип всего современного человечества, то речь будет идти о тех предшествующих человечествах, которые как раз имеются в виду под «семью царями Эдома». Во всяком случае, дискуссии по этому вопросу представляются довольно тщетными, так как в этом нет никакого затруднения; во всяком случае его нет по крайней мере в исламской традиции, в которой существует хадис (слово Пророка), в котором сказано, что «до Адама, который нам известен, Бог создал сто тысяч Адамов» (то есть неопределенное число), представляющий собою довольно четкое подтверждение того, что существует множество циклических периодов и соответствующих человечеств.

Поскольку мы упоминали о крови как об опоре витальности, мы напомним, что, как мы уже имели случай объяснять в одной из наших работ,[198] кровь, действительно, образует одну из связей телесного организма с тонким планом живого существа, который и есть, собственно говоря, «душа» (nephesh haiah Творения), то есть в

этимологическом смысле (анима) оживляющий и одушевляющий принцип существа. Тонкое состояние в индуистской традиции называется Тайджаса, по аналогии с теджас, или со стихией огня; и так как огонь со стороны своих собственных качеств поляризован на свет и тепло, то тонкое состояние связано с телесным состоянием двумя различными взаимодополнительными способами, посредством крови соотносится с качеством тепла, а посредством нервной системы — с качеством света. Действительно, кровь есть, даже с простой физиологической точки зрения, носитель животного тепла; это объясняет соответствие, которой мы выше указывали, сангвинического темперамента со стихией огня. С другой стороны, можно сказать, что в стихии огня свет представляет собою высший аспект, а тепло аспект низший: исламская традиция учит, что ангелы были созданы из «божественного огня» (или из «божественного света»), и что те из них, кто вслед за Иблисом восстал, потеряли светимость своей природы, но сохранили только темный жар.[199] Следовательно, можно сказать, что кровь находится в прямой связи с низшей стороной тонкого плана; и отсюда следует запрет на кровь как пищу, ее поглощение, вовлекающее в то, что есть самого грубого в животной витальности, что ассимилируется и тесно смешивается с психическими началами человека, действительно может привести к самым тяжелым последствиям. С этим же связано и частое использование крови в магических практиках, в том числе и колдовстве (как привлекающее инфернальные «сущности» в согласии с природой); но с другой стороны, она также восприимчива и для переноса в высший порядок, и отсюда ритуалы, либо религиозные, либо ритуалы посвящения, (как митраическая «тавроболия»), заключающие в себе животные жертвы; как об этом уже говорилось в этой связи о жертве Авеля в противоположность бескровной жертве Каина; возможно, мы к этому при случае вернемся.

Каббала

Термин Каббала означает на древнееврейском не что иное, как «традиция» в самом общем смысле; и хотя чаще всего он обозначает эзотерическую традицию или традицию, связанную с посвящением, когда его используют без специальных уточнений, но иногда также бывает, что его применяют к самой экзотерической традиции.[200] Сам по себе этот термин способен, таким образом, обозначать любую традицию; но раз он принадлежит к древнееврейскому языку, то нормально, при его использовании в других языках, относить его только к древнееврейской традиции, или (если предпочитают иной, возможно, более точный способ выражения) к специальной древнееврейской форме традиции, это же мы отмечали и для других случаев. И если мы настаиваем на этом, то потому что мы встречали у некоторых авторов тенденцию придавать другой смысл этому слову, делать из него обозначение специальных традиционных познаний, где, впрочем, они, действительно, находятся, и это происходит потому, что в самом слове хотят открыть много такого, более или менее экстраординарного, чего так на самом деле вовсе не содержится. Мы совершенно не намерены терять время на показ всех этих фантастических интерпретаций; полезнее уточнить истинное первоначальное значение слова, чего было бы достаточно, чтобы свести их на нет, именно это мы и предполагаем сейчас сделать.

Корень КБЛ (QBL) на еврейском и арабском по существу означает отношение двух вещей, которые расположены друг напротив друга; из этого следуют все различные смыслы слов, которые являются его производными, как, например, смыслы встречи и даже оппозиции. Из этого отношения происходит также идея перехода одного в другое двух имеющихся в наличии определений, откуда происходят такие идеи, как «принимать», «встречать», «получать», выражаемые в обоих языках глаголом qabal; отсюда прямо происходит qabbalah, это собственно означает «то, что воспринято» или передано (по латыни traditum) от одного к другому.

Мы видим, что здесь появляется вместе с идеей передачи идея последовательности; но надо заметить, что первый смысл корня означает отношение, которое может быть как последовательным, так и одновременным, как пространственным, так и временным. Этим объясняется двойной смысл предлога qabal на древнееврейском языке, а на арабском qabl, означающим одновременно и «перед» (devant) (то есть перед лицом, в пространстве) и «до» (avant) (во времени); тесное родство этих двух слов «devant» и «avant» даже во французском языке хорошо показывает, что между этими двумя разными модальностями, одновременности и последовательности, всегда устанавливается определенная аналогия. Одновременно это позволяет разрешить видимое противоречие: хотя чаще всего, когда речь идет о временном отношении, это будет идея предшествования и она, следовательно, будет относиться к прошлому, иногда все же бывает, что производные того же самого корня обозначают будущее (на арабском mustaqbal, то есть буквально то, чему идут навстречу от istaqbal, «идти навстречу»); но не говорится ли также по-французски, что прошлое «до» («avant») нас, а будущее «перед» («devant») нами, что весьма сходно? В целом, довольно того, что во всех случаях один из двух рассматриваемых терминов будет или «перед» («devant») или «до» («avant»), другого, идет ли речь при этом о пространственных или о временных отношениях.

Все эти замечания еще раз можно подтвердить при рассмотрении другого корня, также общего для древнееврейского и арабского языков и имеющего значения, очень близкие к тем, можно даже сказать, отчасти тождественные, так как насколько бы четко не отличалась отправная точка, производные смыслы достигают соединения. Это корень КДМ (QDM), который в первую очередь выражает идею «предшествования» (qadam), к чему бы все это ни относилось: к временному предшествованию или к первенству некоего порядка. Таким образом, для слов, производных от этого корня, помимо смыслов происхождения и древности (qedem на древнееврейском, qidm или qidam на арабском), смысл первичности или первенства, даже хода вперед или постепенного развития (на

арабском taqaddum);[201] и здесь также, предлог qadam на древнееврейском и qoddam на арабском имеет двойной смысл «перед» и «до». Но основной смысл здесь означает то, что есть первое либо иерархически, либо хронологически; поэтому чаще всего выражаемая им идея есть идея происхождения или изначальности, например, если речь идет о временном порядке, то идея древности: так qadmon на древнееврейском, qadim на арабском означают «древний» в обиходном употреблении, но когда они относятся к области принципов, то их следует переводить как «изначальный».[202]

По поводу тех же самых слов уместно привести и другие соображения, которые не лишены интереса: на древнееврейском производные корня QDM служат также для обозначение Востока, то есть стороны «начала» в том смысле, что там появляется восходящее солнце (oriens от oriri, от которого происходит также origo на латыни), отправная точка дневного движения солнца; и в то же время это точка, которую имеют перед (devant) собой, когда «ориентируются» (s'oriente), поворачиваясь на солнце при его восходе.[203] Таким образом, qedem означает также «Восток», а qadmon — «восточный»; но в этих обозначениях не следует усматривать утверждения изначальности Востока с точки зрения человеческой земной истории, потому что, как мы уже имели множество случаев говорить об этом, первичное происхождение традиции является нордическим, даже «полярным», а не восточным или западным; только что данное нами объяснение мы находим вполне достаточным. Добавим по этому поводу, что вопросы «ориентации» вообще имеют довольно большое значение в традиционном символизме и в ритуалах, основывающихся на этом символизме; они, в конечно счете, гораздо более сложны, чем об этом могут думать и чтобы можно было бы ими пренебрегать, так как в разных традиционных формах существует множество различных способов ориентации. Когда по отношению к восходящему солнцу находятся так, как мы только что говорили, то

Юг обозначается как «сторона справа» (yamin или уатап; см. на санскрите «дакшина», dakshina, имеющая тот же самый смысл), а Север есть «сторона слева» (shemol на древнееврейском, shimal на арабском); но бывает также, что ориентируются, поворачиваясь к солнцу в полдень, и тогда точка, которую видят перед собой, больше не является Востоком, но Югом: на арабском же языке, среди прочих значений, сторона Юга — это кибла (qiblah), а прилагательное qibli означает «южный». Эти последние определения приводят нас к корню QBL; известно также, что самим этим словом «кибла» в Исламе обозначается ритуальная ориентация; это в любом случае направление, которое имеют перед собой; и что еще довольно любопытно, так это то, что орфография этого слова qiblah в точности тождественна орфографии древнееврейского слова qabbalah.

Теперь можно поставить вопрос, почему на древнееврейском языке традиция обозначается словом, производным от QBL, а не от корня QDM? Можно попробовать сказать, что в этом отношении древнееврейской традиции, которая образует лишь только вторичную и производную форму, не очень подходит обозначение, приводящее на ум идею происхождения или изначальности; но этот довод не кажется нам существенным, так как прямо или нет, но все традиции связаны с началами и происходят от изначальной Традиции, и мы видели в другом месте, что любой священный язык, включая древнееврейский и арабский, рассматриваются как представляющий определенным образом язык первоначальный. Поистине, кажется, что здесь должны быть очевидной идея постоянной и непрерывной передачи, идея, выражаемая, собственно, самим словом «традиция», как мы и сказали вначале. Эта передача образует «цепь» (shelsheleth, шелшелет на древнееврейском, silsilah, силсила на арабском), которая соединяет настоящее с прошлым и которая должна конституироваться от настоящего к будущему: это «цепь традиции» (shel sheleth ha-qabbalah) или «цепь посвящения», о которой мы имели случай недавно говорить; и это также определение направления (и мы вновь здесь находим смысл арабского слова qiblah), которое через всю последовательность

времен ориентирует цикл к его концу и соединяет с его началом, и которое, распространяясь даже за эти две крайние точки ввиду того, что его принципиальный источник вневременной и «не человеческий», гармонично связывает его с другими циклами, содействуя им в формировании вместе с ними более обширной «цепи», той, что некоторые восточные традиции называют «цепью миров», где постепенно интегрируется весь порядок универсального проявления.

Каббала и наука чисел

Мы часто настаивали на том факте, что «священные науки», принадлежащие к определенной данной традиционной форме, реально составляют ее интегральную часть, по крайней мере, в качестве вторичных и подчиненных элементов, вовсе не представляя их как какие-то случайные добавления, более или менее искусственно к ней привязанные. Этот момент обязательно следует понимать и никогда не терять его из виду, если желают проникнуть хоть в малейшей степени в истинный дух традиции; тем более необходимо привлечь внимание к этому, что в наши дни довольно часто у тех, кто претендует на изучение традиционных учений, можно констатировать тенденцию не учитывать науки, о которых идет речь, либо по причине особой сложности, которой требует их усвоение, либо потому, что помимо невозможности втиснуть их в рамки современных классификаций, их присутствие особенно стеснительно для тех, кто старается свести их к экзотерической точке зрения и интерпретировать эти учения в терминах «философии» или «мистицизма». Не желая лишний раз распространяться о тщетности таких исследований, предпринятых «извне» и с совершенно профанными интенциями, мы еще раз напомним, поскольку постоянно видим своевременность этого, что искаженные концепции, к которым они неизбежно приходят, конечно, являются чем-то еще более худшим, чем простое незнание.

Иногда случается, что традиционные науки играют более важную роль, чем та, о которой мы только что говорили, и что помимо своей собственной ценности, присущей им самим по себе в их собственном порядке, они принимаются как символические средства выражения для высшей и сущностной части учения, хотя она становится совершенно непостижимой, если ее стремятся отделить от них. Именно это и происходит, когда речь идет о древнееврейской Каббале, с «наукой о числах», которая по большей части отождествляется с «наукой о буквах», так же как в исламском

эзотеризме, в силу самого устройства двух языков, древнееврейского и арабского, которые, как мы только что отмечали, так близки друг к другу во всех отношениях.[204]

Преобладающая роль науки о числах в Каббале представляет собою столь очевидный факт, что его не может обойти даже самый поверхностный наблюдатель, и почти невозможно для «критиков», исполненных в наибольшей степени предрассудков и предубеждений, отрицать или утаивать это. Тем не менее они не упускают случая дать этому факту ошибочные истолкования, чтобы втиснуть его как-нибудь в рамки своих предвзятых идей; мы предполагаем здесь развеять эти более или менее добровольные заблуждения, причина которых по большей части лежит в злоупотреблении слишком известным «историческим методом», который стремится видеть «заимствования» повсюду, где он констатирует определенное сходство.

Известно, что в университетской среде в моде предполагать связь Каббалы с неоплатонизмом, таким образом одновременно уменьшается и ее древность и ее значение; не принимается ли при этом в качестве бесспорного принципа, что все может происходить только от греков? К несчастью забывают, что сам неоплатонизм содержит множество элементов, ничего специфически греческого в себе не имеющих, и что как раз иудаизм в александрийской среде обладал значением, очень далеким от пренебрежения, хотя, если реально и были заимствования, то возможно, что они осуществлялись в направлении, противоположном тому, которое утверждается. Эта гипотеза была бы даже более правдоподобна, прежде всего потому, что усвоение чужого учения вовсе не согласуется с «партикуляризмом», который всегда был одной из доминирующих черт древнееврейского духа, а затем и потому, что если иметь в виду неоплатонизм, он в любом случае представляет собою относительно экзотерическое учение (т. е. лишь его «экстериоризацию», даже если оно и основано на данных эзотерического порядка) и как таковой он не может осуществлять

реальное влияние на, по существу, инициатическую и даже «закрытую» традицию, каковой всегда была Каббала.[205] Мы, впрочем, не видим ни того, имеется ли между ней и неоплатонизмом особенно впечатляющее сходство, ни того, чтобы числа в нем, в той форме, в какой он выражается, играли бы ту же роль, которая так характерна для Каббалы; к тому же, греческий язык вовсе не допускает этого, тогда как, мы повторяем, есть нечто, что свойственно самому древнееврейскому языку и что, следовательно, должно быть связано с самого начала с традиционной формой, выражаемой им.

Разумеется, неуместно было бы оспаривать, что традиционная наука чисел существовала также и у греков; она была там, как известно, основой пифагореизма, который не был просто философией, но он также носил характер посвящения; и отсюда Платон извлек не только всю космологическую часть своего учения, как он именно ее представляет в «Тимее», но также и свою «теорию идей», которая по сути есть лишь переделка, в соответствии с отличающейся терминологией, пифагорейских концепций о числах, рассматриваемых как принципы вещей. Если действительно хотят найти у греков предел сравнения с Каббалой, то необходимо было бы восходить к пифагореизму; но именно в этом как раз и проявляется вся бессодержательность положения о «заимствованиях»: здесь мы находим два инициатических учения, которые в одинаковой степени придают важное значение науке о числах; но наука это в обоих случаях представлена в радикально различающихся формах.

Здесь будет полезно сделать несколько замечаний более общего порядка: нормально, что та же самая наука встречается в разных традициях, так как истина, в какой бы области это ни было, не является монополией одной традиционной формы, исключающей другие; следовательно, этот факт не может вызывать удивление, разве что у «критиков», которые не верят в истину; но как раз противоположное этому было бы не только удивительно, но и довольно трудно постижимо. В этом нет ничего такого, что

заключало бы в себе более или менее прямую коммуникацию между двумя различными традициями, даже в том случае, когда одна из них бесспорно более древняя, чем другая: разве нельзя констатировать определенную истину и выразить ее независимо от тех истин, которые уже были выражены до этого, и не является ли эта независимость тем более вероятной, что сама эта истина будет выражена фактически другим образом? Впрочем, следует отметить, что это ничуть не входит в противоречие с общим происхождением всех традиций; но передача принципов, исходя из этого общего происхождения, не влечет за собой необходимым и эксплицитным образом передачу всех разверток, которые там заключены, и всех тех приложений, которым они могут дать место; одном словом, все, что имеет дело с «приспособлением», может рассматриваться как собственно принадлежащее к той или иной частной традиционной форме, и если находят ее эквивалент в другом месте то потому что из одних и тех же принципов надлежит извлекать одинаковые следствия, каков бы ни был при этом особый способ, которым они выражались в том или другом случае (разумеется, с оговоркой относительно некоторых символических типов выражения, которые, будучи повсюду теми же самыми, должны рассматриваться как восходящие к изначальной Традиции). Впрочем, различия в форме, в основном, будут тем большими, чем дальше будут удаляться от принципов, чтобы спуститься к более случайному порядку; в этом заключается главная трудность понимания некоторых традиционных наук.

Как легко понять, эти наблюдения почти совсем снимают интерес к тому, что касается истока традиций или происхождения элементов, которые они в себе содержат, с «исторической» точки зрения, как ее понимают в профанном мире, потому что они делают совершенно бесполезным предположение какой-либо непосредственной преемственности; и даже там, где отмечается гораздо более близкое сходство между двумя традиционными формами, это сходство может объясняться не столько через «заимствования», часто довольно невероятные, сколько через

«сродство», возникающее из определенного ансамбля общих или сходных условий (раса, тип языка, способ существования и т. д.) у народов, которым соответственно эти формы адресованы.[206] Что касается реальных случаев преемственности, то не следует утверждать, что они должны быть полностью исключены, так как очевидно, что все традиционные формы не следуют непосредственно из изначальной Традиции, но что другие формы должны иногда играть роль посредников; но последние чаще всего полностью исчезли, и эти передачи, в основном, восходят к эпохам, настолько далеко удаленным, что обыкновенная история, поле исследования которой в целом очень ограничено, не может об этом иметь ни малейшего познания, не говоря уже о том, что средства, которыми осуществлялись эти передачи, вовсе не могут быть доступны ее методам исследования.

Все это только по видимости удаляет нас от предмета нашего рассмотрения, и возвращаясь к отношениям между Каббалой и пифагореизмом, мы может теперь поставить следующий вопрос: если ее и нельзя прямо вывести из последнего, так же, как и предположить, что она ему реально предшествует, и не только по причине слишком большого различия по форме, к которому мы еще вернемся более конкретным образом, то нельзя ли по крайней мере для обоих рассматривать общий источник происхождения, который был бы, согласно видению некоторых, традицией древних египтян (что, разумеется, отсылает нас гораздо дальше александрийского периода)? Такова, скажем сразу, теория, которой слишком часто злоупотребляли; в том, что касается иудаизма, то нам представляется невозможным, вопреки более или менее фантастическим утверждениям, открыть в нем хотя бы малейшее отношение ко всему тому, что можно узнать о египетской традиции (мы говорим о форме, которую одну только следует при этом рассматривать, потому что, с другой стороны, содержание во всех традициях с необходимостью должно быть тождественным); несомненно, более реальными связями были связи с халдейской традицией, были ли они

ответвлением от нее или простым сродством, и настолько, насколько возможно поистине постичь что-нибудь в этих традициях, угасших уже столько веков тому назад.

Что касается пифагореизма, то вопрос, может быть, более сложен; а путешествия Пифагора, надо ли их понимать буквально или символически, не предполагают с необходимостью фактических заимствований из учений того или иного народа (по крайней мере, того, что касается существа дела, хотя это и возможно относительно некоторых частных моментов), но предполагают скорее установление и укрепление определенных связей с более или менее эквивалентными посвящениями. И действительно, представляется, что пифагореизм был скорее продолжением чего-то, что существовало до этого в самой Греции, и что неуместно искать где-нибудь в другом месте его первоначальный исток: мы хотим сказать о мистериях и, в частности, об орфизме, «реадаптацией» которого он был, в эту эпоху VI века до наступления христианской эры, в которой, при странном синхронизме, видны изменения форм, происходящие в традициях сразу почти всех народов. Часто говорят, что греческие мистерии сами были египетского происхождения, но столь общее утверждение является слишком «упрощенческим», если и могло так быть в некоторых случаях, как это было в элевсинских мистериях (о которых, кажется, при случае вспоминают чаще всего), то среди них существуют и другие, для которых это совершенно не приемлемо.[207] Однако когда речь идет о самом пифагореизме или о предшествующем орфизме, то вовсе не в Элевсине следует искать «пункт приписки», а в Дельфах; а Дельфийский Аполлон является отнюдь не египетским, а гиперборейским, происхождение которого никоим образом нельзя отнести к древнееврейской традиции;[208] таким образом, это привело нас с самой важной точке, касающейся науки о числах и тех различных форм, в которых она облекается.

Эта наука о числах представляется тесно связанной с наукой о геометрических формах; также, впрочем, обстоит дело и у Платона, который в этом отношении чистый пифагореец. В этом можно

видеть выражение характерной черты эллинского менталитета, связанного, в основном, с рассмотрением визуальных форм; и действительно, известно, что среди математических наук греки особенно развивали именно геометрию.[209] Тем не менее, в этом есть еще нечто большее, по крайней мере в том, что касается «священной геометрии», о чем и идет здесь речь: Бог «геометр» Пифагора и Платона, понимаемый в своем самом точном, можно сказать, «техническом» значении, есть не кто иной, как Аполлон. Мы не можем здесь развертывать эту тему, это завело бы нас слишком далеко, возможно, мы при случае вернемся к этому вопросу; сейчас нам достаточно отметить, что этот факт четко противостоит гипотезе об общем происхождении пифагореизма и Каббалы, и как раз в том пункте, в котором особенно стараются их сблизить и который, по правде говоря, является единственным пунктом, порождающим идею такого сближения, т. е. это видимое сходство двух учений, относящееся к той роли, какую в них играет наука о числах.

В Каббале эта наука о числах ни в коей мере не представляется связанной также и с геометрическим символизмом; легко понять, что это именно так, потому что этот символизм не может подходить народам-кочевникам, каковыми по существу были вначале древние евреи и арабы.[210] Напротив, здесь мы находим нечто такое, чему нет эквивалента у греков: тесное единство, можно даже сказать во многих отношениях отождествление науки о числах с наукой о буквах на основании нуме-рических соответствий с ними; как раз это исключительно характерно для Каббалы[211] и совершенно не встречается в других местах, по крайней мере в том же аспекте и в таком же развитии, кроме как в исламском эзотеризме, о чем мы уже говорили, т. е. в конечном счете, в арабской традиции.

На первый взгляд может показаться странным, что размышления такого рода оставались чуждыми грекам,[212] потому что и у них буквы имеют нумерическую ценность (которая, впрочем, одинакова в древнееврейском и арабском алфавитах для тех букв, которые

являются для них общими) и что у них даже никогда не было других знаков нумерации. Объяснение этого факта, тем не менее, достаточно просто: греческая письменность на самом деле есть лишь иностранное заимствование (либо «финикийское», либо «кадмейское», то есть восточное, если не делать особого уточнения, и сами имена букв являются свидетельством этого) и с самим языком[213] в своем нумерическом или ином символизме на самом деле никогда не составляла единого тела, если так можно выразиться, Напротив, в таких языках, как древнееврейский и арабский, значение слов неотделимо от буквенного символизма, и невозможно было бы им дать полную интерпретацию, относящуюся к их самому глубокому смыслу, который на самом деле важен с традиционной и инициатической точки зрения (так как нельзя забывать, что речь здесь идет, по существу, о «священных языках»), не учитывая нумерическую ценность букв, из которых они состоят; отношения, существующие между нумерически эквивалентными словами, и замещения, которым они дают место, являются в этом отношении особенно очевидным примером.[214] Следовательно, есть в этом нечто, как мы говорили вначале, что существенно зависит от конституции самих этих языков, что связано с ней собственно «органическим» образом, далеким от того, чтобы присоединяться извне, как это происходит с греческим языком, в конечном счете; и это начало, находящееся и в древнееврейском и в арабском языках, можно законным образом рассматривать как происходящее из общего истока этих двух языков и двух традиций, которые они выражают, то есть из того, что может быть названо «авраамической» традицией.

Теперь мы можем из этих размышлений извлечь значительные выводы: а именно, когда мы рассматриваем науку о числах у греков и у древних евреев, мы видим ее облаченной в две очень различающиеся формы и опирающиеся одна на геометрический символизм, а другая на буквенный символизм.[215] Следовательно, возникает вопрос не о «заимствовании» с той или другой стороны, а

только об эквивалентности, которая с необходимостью встречается между всеми традиционными формами; впрочем, мы полностью оставляем в стороне любой вопрос, в этих условиях не представляющий никакого подлинного интереса и, может быть даже неразрешимый, о «приоритете» реальной отправной точки, могущей оказаться далеко за пределами эпох, для которых можно установить хронологию, хоть сколько-нибудь строгую. Впрочем, гипотеза непосредственно общего происхождения также должна быть отвергнута, так как мы видим, с одной стороны, традицию, в которой эта наука составляет интегральную часть, восходящую к «аполлоновскому» истоку, то есть непосредственно гиперборейскому, а с другой, к «аврамическому» истоку, который, вероятно, и сам привязывает себя главным образом (как, впрочем, об этом говорят сами имена евреев и арабов) к традиционному течению, идущему от «потерянного на Западе острова».[216]

«Еврейская каббала»[217]

До сегодняшнего дня в изучении Каббалы не существовало ни одной работы, отличающейся достаточно серьезным характером; действительно, книга Адольфа Франка, несмотря на свою репутацию, показывала, насколько ее автор, полный университетских предрассудков и совершенно незнающий еврейского языка, был неспособен понять предмет, который он силился трактовать; что же касается некоторых компиляций, сколь неудобоваримых, столь и фантастических, например, как у Папюса, то о них лучше даже не говорить. Таким образом, здесь имеется пробел, требующий восполнения; представляется, что важная работа Поля Вюльо (Paul Vulliaud)[218] должна была предназначаться для этого дела; но хотя эта работа была выполнена очень добросовестно и содержит много интересного, мы должны признаться, что мы испытали некоторое разочарование, читая ее.

Этот труд, который мы были бы счастливы рекомендовать без всяких сомнений, все же не дает того, что, как кажется, обещает его очень общее заглавие, а содержание этой книги очень далеко от того, чтобы быть безупречном.

По правде говоря, подзаголовок «Критическое эссе» мог бы уже нас насторожить в отношении того духа, в котором была задумана эта книга, поскольку мы слишком хорошо знаем, что надо понимать под словом «критика», когда оно используется «официальными» учеными; но г-н Вюльо не принадлежит к этой категории, и мы поначалу были просто удивлены, что он употребляет выражение, допускающее такую ложную интерпретацию. Вследствие этого мы лучше поняли интенцию того, что автор хотел посредством этого заставить нас увидеть; эту интенцию мы нашли очень четко выраженной в замечании, в котором он заявляет то, что обозначается как «двойная цель»: «Изучить Каббалу и ее историю, и затем, одновременно с этом, представить тот научный метод, согласно которому работают авторы, известные, по большей части, с

наилучшей стороны» (т. II, с. 206).

Таким образом, для него речь не идет о том, чтобы следовать за упомянутыми авторами или же разделять их предрассудки, но напротив, о том, чтобы сражаться с ними, и мы не можем не приветствовать этого. Он только хотел сражаться с ними на их собственной территории и в некотором роде их собственным оружием, и ради этого он становится, так сказать, критиком самих критиков. Действительно, он также становится на точку зрения одной лишь эрудиции; но хотя он и делает это добровольно, можно все же спросить, до какой степени эта установка была приемлемой и выигрышной. Г-н Вюльо оправдывается в том, что он каббалист; и оправдывается в этом с такой настойчивостью, что мы удивлены и не можем этого хорошенько понять. Не окажется ли он таким образом среди тех, кто прославились как «профаны», кого до настоящего времени мы встречали лишь в «официальной» среде и по сравнению с кем он свидетельствует настоящую строгость? Он доходит даже до того, что квалифицирует себя как «простого любителя»; мы думает, что он так просто смеется сам над собой. Не лишается ли он таким образом значительной части того авторитета, который ему так необходим перед лицом авторов, утверждения которых он оспаривает? В конце концов, эта позиция рассматривать учение только с профанной точки зрения, то есть «извне», как нам кажется, исключает всякую возможность глубокого понимания. Более того, даже если эта установка лишь напускная, она все же не менее достойна сожаления, поскольку, даже достигнув для себя упомянутого понимания, он обязан будет таким образом ничего не обнаруживать, и польза в части самого учения окажется сильно приуменьшенной. Что же касается критической части, то автор скорее примет роль полемиста, чем квалифицированного судьи, что для него будет очевидным принижением. Впрочем, две цели для одной работы, это, пожалуй, слишком много, а в случае с г-м Вюльо, очень жаль, что вторая из этих целей, как он их обозначил выше, заставляет его слишком часто забывать о первой, которая тем не менее и по большей части является гораздо более важной. Дискуссии

и критика, действительно, следуют друг за другом в его книге от одного края до другого, и даже в тех главах, названия которых заявляют скорее о чисто доктринальном предмете; из всего этого создается впечатление некоторого беспорядка и смешения. С другой стороны, среди критики, которую г-н Вюльо выдвигает, если есть такая, которую можно считать совершенно оправданной, и ее больше (например, критика, касающаяся Ренана и Франка, и также некоторых оккультистов), но есть и другая, более спорная; такова, в особенности, критика, касающаяся Фабра д'Оливе, перед которым г-н Вюльо, кажется, превращается в некое эхо ненависти раввинов (разве что он не наследовал ненависть самого Наполеона к автору «Восстановленного древнееврейского языка», но эта вторая гипотеза гораздо менее правдоподобна). В любом случае, даже если речь идет о самой законной критике, такой, которая могла бы внести свой вклад в разрушение узурпированной известности, нельзя ли было бы сказать то же самое короче и, в особенности, более серьезно и менее агрессивным тоном? Работа, конечно, от этого бы выиграла, во-первых, потому что тогда она не имела бы полемического вида (этот аспект обнаруживается часто и злонамеренные люди могут легко использовать его против самого же автора), но более серьезно то, что содержание тогда в меньшей степени было бы посвящено рассмотрению того, что, в целом, является лишь второстепенным и представляет весьма относительный интерес. Есть и другие вызывающие сожаление промахи: несовершенство формы иногда смущает; мы хотим сказать не только об опечатках, которых крайне много и из которых список опечаток указывает лишь небольшое число, но и о слишком часто встречающихся погрешностях, которые трудно отнести, даже при большой доле доброжелательности, на счет типографии. Есть большое число «ляпсусов», которые поистине неуместны. Мы обнаружили некоторые, наиболее любопытные находятся во втором томе, как будто он писался более поспешно. Так например, Франк не был «профессором в Коллеж Станислас» (с. 241), а в Коллеж де Франс, что сильно различается. Г-н Вюльо пишет также Cappelle, иногда также Capele, гебраизируя Луиса Капеля

(Louis Cappel), точное имя которого мы можем восстановить с тем большей уверенностью, что когда мы писали эту статью, мы имели перед глазами его собственную роспись. Возможно, г-н Вюльо встречал это имя только в его латинизированной форме? Все это не столь важно; напротив, на 26-й странице речь идет о божественном имени из 26 букв, а далее мы находим, что это же самое имя имеет 42 буквы; это место совершенно невразумительно, и мы себя спрашиваем, нет ли здесь какого-нибудь пропуска. Мы укажем еще на одну небрежность того же рода, но она тем более серьезна, что является причиной настоящей несправедливости; критикуя редактора Британской Энциклопедии, г-н Вюльо заканчивает такой фразой: «Нельзя было ожидать основательной логики у автора, который в одной и той же статье полагает, что каббалистические учения недооценивались слишком часто (absurdly overestimated), и что в то же самое время Зогар — farrago of absurdity» (т. II, с. 419). Английские слова цитированы самим г-ном Вюльо; однако, over-estimated вовсе не означает «недооцененный» (который был бы скорее unter-estimated), но как раз наоборот, «переоцененный», что собою представляет как раз противоположность, и таким образом, каковы бы ни были ошибки, содержащиеся в статье этого автора, там, на самом деле, не содержится никоим образом противоречия, в котором его упрекают. Конечно, это всего лишь детали, но когда столь суровы по отношению к другим и всегда готовы их уличать в промахах, то не следует ли постараться быть безупречным? В транскрипции древнееврейских слов отсутствует единообразие, что поистине неприятно; мы, конечно, знаем, что никакая транскрипция не может быть совершенно точной, но, по крайней мер, если приняли какую-нибудь одну, какова бы она ни была, то предпочтительно было бы постоянно ее придерживаться. Кроме того, есть термины, которые кажутся переведенными слишком наспех и для которых нетрудно было бы найти более удовлетворительный перевод; мы сейчас приведем конкретный пример этого. На странице 49 тома II представлен образ терафима, на котором среди прочих есть слово luz; г-н Вюльо приводит различные смыслы глагола luz, данные

Бюксдорфом (Buxdorf), доводя каждый из них до вопросительного знака, пока этом смысл покажется ему уже мало приложимым, но он не подумал, что существует также и существительное luz, которое обычно означает «миндаль» или «ядро» (или также «миндальное дерево», поскольку означает одновременно и дерево и его плод). Однако это же самое существительное на языке раввинов является именем маленькой неразрушимой телесной частички, с которой душа остается связанной после смерти (любопытно отметить, что эта древнееврейская традиция внушила некоторые теории Лейбницу); разумеется, что этот последний смысл и есть самый правдоподобный и, с другой стороны, это подтверждается самим местом, которое занимает слово luz на рисунке.

Автор бывает не прав, приступая по ходу дела к рассмотрению предметов, о которых он, очевидно, гораздо меньше осведомлен, чем о Каббале, и о которых он мог бы счесть возможным не говорить, что позволило бы ему избежать некоторых недоразумений, сколь ни были бы они извинительны (ведь известно, что невозможно быть компетентным во всех областях), которые могут лишь вредить серьезной работе. Так, мы нашли отрывок (том II, с. 377), в котором ставится вопрос о так называемой «китайской теософии», в которой мы с трудом распознали даосизм, не являющийся «теософией» ни в каком смысле этого слова, и краткое изложение которого, сделанное мы не знаем на основе каких источников (поскольку здесь полностью отсутствуют отсылки), является в высшей степени фантастическим. Например, «активная природа, tien (Тянь) = небу», ставится здесь в противоположность «пассивной природе, kouen (Гуань) = земле»; однако, Коиеn никогда не означала «землю», а выражения «активная природа» и «пассивная природа» заставляют в гораздо меньшей степени вспоминать о концепциях Дальнего Востока, нежели о «творящей природе» и «сотворенной природе» Спинозы. С величайшей наивностью здесь смешиваются две различные дуальности, дуальность «активного совершенства», Khien (Гань), и «пассивного совершенства», Kouen (Гуань) (мы говорим «совершенство», а не «природа»), и дуальность «неба», tien (Тянь) и

«земли», ti (Ди).

Поскольку мы в результате пришли к разговору о восточных учениях, то мы приведем еще одно наблюдение по этому поводу: после весьма справедливого замечания относительно несогласия, которое царит между египтологами и другими «специалистами» того же рода, что делает невозможным доверять их мнению, г-н Вюльо указывает, что совершенно то же самое происходит и среди индологов (том II, с. 363), и это так на самом деле; но как же он не разглядел, что этот последний факт совершенно несравним с другими? Действительно, когда речь идет о таких народах, как древние египтяне или ассирийцы, которые исчезли, не оставив законных потомков, то очевидно, что мы не имеем никаких средств непосредственно что-либо проверить, и позволительно проявить определенный скептицизм относительно ценности некоторых фрагментарных и гипотетических реконструкций; напротив, для Индии и Китая, цивилизации которых продолжают существовать и до наших дней и оставаться живыми, совершенно ясно, как тут поступить; важно не столько то, что говорят индологи, а то, что думают сами индусы. Озабоченный тем, чтобы обращаться только к древнееврейским источникам, чтобы узнать, что представляет собою Каббала на самом деле, и он очень прав в этом отношении, потому что Каббала и есть сама древнееврейская традиция, не мог ли Г-н Вюльо догадаться, что ему следует действовать точно также, когда речь идет об изучении других традиций?

Есть и другие вещи, которые г-н Вюльо знает не намного лучше, однако, они должны были бы ему быть более доступны хотя бы потому, что они являются западными. Так, например, розенкрейцерство, о котором он, кажется, знает не более, чем «профанные» и «официальные» историки, и герметический характер которых полностью, как представляется, от него ускользает; он знает только, что речь идет о чем-то полностью отличном от Каббалы (оккультистская и современная идея о некоей «каббалистической Розе и Кресте», действительно, является чисто фантастической), но чтобы поддержать это утверждение и не ограничиваться простым

отрицанием, необходимо еще точно доказать, что Каббала и герметизм представляют собою две совершенно различные формы. В том, что касается розенкрейцерства, мы совсем не думаем, что можно было бы «доставить небольшое удовольствие сановникам классической науки», напомнив о том факте, что Декарт стремился установить отношение с розенкрейцерами во время своего пребывания в Германии (том II, с. 235), так как этот факт более чем общеизвестен; но можно сказать с уверенностью, что этого ему не удалось, а сам дух его трудов, сколь ни был бы он противоположен всякому эзотеризму, является в то же время доказательством и свидетельством этой неудачи. Удивительно видеть цитирование явно иронического посвящения (а именно, к «Математическому Тезаурусу»), как знака возможного вступления в Братство, в котором, напротив, чувствуется вся досада человека, который не смог добиться вступления, к которому он стремился. И что еще более странно, так это ошибки г-на Вюльо относительно масонства; сразу после насмешек над Элифасом Леви, который, действительно, собрал все заблуждения, когда намеревался приступить к разговору о Каббале, г-н Вюльо, говоря о масонстве, тоже формулирует утверждение, которые являются не менее занимательными. Приведем следующий отрывок, который предназначен установить, что не существует никакой связи между Каббалой и масонством: «Следует сделать замечание относительно того факта, что масонство заключают в европейских границах. Масонство универсально, всемирно. Не является ли оно также каббалистическим, как у китайцев, так и у негров?» (том II, с. 319). Разумеется, китайские и африканские тайные общества (последние, в основном, относятся к тайным обществам в Конго) не имеют никакого отношения к Каббале, но они не имеют отношения и к масонству; и если последнее не «заключено в европейских границах», то потому что европейцы ввели его в других частях мира.

А вот еще кое-что, не менее забавное: «Как можно объяснить эту аномалию (если допустить каббалистическое влияние на масонство): франкмасон Вольтер относился к еврейской расе только

с презрением?» (с. 324). Г-н Вюльо не знает, что Вольтер был принят в ложу «Девяти сестер» только как почетный член и всего за шесть месяцев до смерти? Q другой стороны, даже если бы он выбрал пример получше) это все еще ничего бы не доказывало, потому что есть множество масонов, мы даже должны сказать, большая часть, даже среди самых высоких степеней, для которых совершенно чуждо всякое реальное знание о масонстве (мы можем сюда включить и некоторых сановников Великого Востока Франции, которых г-н Вюльо совершенно напрасно приводит в качестве авторитетов, позволяя ввести себя в заблуждение их титулами). Наш автор поступил бы более правильно, сославшись на тот факт в поддержку своего тезису что в Германии и в Швеции существуют масонские организации, из которых евреи с тщательностью исключаются; надо думать, что он об этом не знал, так как у него на это нет ни малейшего намека. Очень интересно привести здесь несколько строк из того замечания, которым он заканчивает эту главу: «Кое-кто мог бы нас упрекнуть в том, что мы размышляем так, как будто бы имелась только одна форма масонства. Мы не игнорируем тех проклятий, которые спиритуалистическое масонство посылает против Великого Востока Франции, но все хорошо взвесив, мы рассматриваем конфликт между двумя масонскими школами как семейную ссору». Мы отметим, что существуют не только «две масонские школы», но что их существует очень большое число, и что Великий Восток Франции, как, впрочем, и Италии, не признается другими организациями, потому что он полностью отвергает некоторые land marks (ориентиры) или фундаментальные принципы масонства, в результате, причина «ссоры» является достаточно серьезной (в то время как разногласия между другими «школами» далеко не столь глубоки). Что касается выражения «спиритуалистическое масонство», то оно абсолютно ничему не соответствует, ввиду того, что оно есть изобретение некоторых оккультистов, указаниям которым г-н Вюльо не столь расположен внимать. И далее мы видим упоминание таких примеров, как Ку-Клукс-Клан или Оранжисты (мы думаем, что речь идет о Royal Order

of Orange), то есть о двух чисто протестантских ассоциациях, которые, несомненно, могут иметь масонов среди своих членов, но сами по себе они имеют не большее отношение к масонству, чем тайные общества Конго, о которых упоминалось выше. Конечно, г-н Вюльо имеет право не знать обо всем этом и еще о многом другом, и мы не думаем, что должны упрекать его в этом; но скажем еще раз, что бы ни заставляло его говорить об этом, и находятся ли эти вопросы вне его предмета изучения или же относятся к самой теме, разве не должен он стремиться быть абсолютно исчерпывающим? С другой стороны, если он на чем-то останавливается, то гораздо лучше было бы учитывать более точные сведения, чем разыскивать большое число редких и неизвестных книг, которые ему нравится цитировать с некоторой кичливостью.

Разумеется, все эти замечания не мешают признать истинные достоинства работы и похвалить автора за значительные усилия, которые он приложил; наоборот, если мы и настаивали на этих недостатках, то потому что мы надеемся, что они помогут автору внести исправления в этих конкретных местах. Теперь мы должны сказать, что г-н Вюльо очень надежно определил древность Каббалы, ее принципиально иудаистский и строго ортодоксальный характер, в противоположность современным авторам, которые его оспаривают (и среди них, что самое странное, много евреев). Действительно, среди «рационалистических» критиков модно противопоставлять эзотерическую традицию экзотерическому раввинству, как будто они не являются двумя взаимодополняющими аспектами одного и того же учения. В то же время, он разрушил большое число легенд, широко распространяемых (теми же самыми «рационалистами») и лишенными всякого основания, как, например, легенда, которая связывает Каббалу и неоплатонические доктрины, или та, которая приписывает Зогар Моисею Леонскому и делает таким образом из него произведение, которое датируется только XIII веком, или та, которая из Спинозы делает каббалиста, и еще многие другие, более или менее значительные. Более того, он совершенно правильно установил, что Каббала не является «пантеистической», как это

полагали некоторые (без сомнения по той причине, что они думали ее связать с теориями Спинозы, которые на самом деле являются «пантеистическими»); и он очень справедливо указывает, что «очень часто злоупотребляют этим термином», применяемым к самым различным концепциям и к месту и не к месту с одной только целью «постараться произвести сильное воздействие» (том I, с. 429), а также потому, как мы думаем, чтобы избежать всех дальнейших дискуссий. Это абсурдное обвинение против любых восточных учений является безосновательным и очень часто повторяемым; но оно всегда производит свое воздействие на некоторые робкие умы, хотя это слово «пантеизм» из-за неправильного его употребления перестало уже означать что бы то ни было; когда же, наконец, поймут, что наименования, которые были изобретены для современных философских систем, применимы исключительно только к ним одним? Г-н Вюльо показывает также, что так называемая «мистическая философия» евреев, отличная от Каббалы, есть нечто, никогда в реальности не существовавшее; но напротив, он ошибается, используя слово «мистицизм» для того, чтобы квалифицировать упомянутую Каббалу. Несомненно, все зависит о того смысла, который придается этому слову, и тот, который он указывает (он делает из него почти синоним «гнозиса» или трансцендентного познания), был бы приемлемым, если бы придерживались только этимологии, так как верно, что «мистицизм» и «мистерия» имеют один и тот же корень (том I, с. 124 и 131–132); но, в конечном счете, надо учитывать устоявшееся употребление, которое изменило и сильно сузило его значение. С другой стороны, в обоих этих случаях, мы можем принять лишь утверждение о том, что «мистицизм есть философская система»; и если Каббала слишком часто принимает у Вюльо «философский» вид, то это есть следствие «внешней» точки зрения, которой он стремится придерживаться. Для нас Каббала есть всегда более метафизика, нежели философия, и она более «посвященческая», чем мистическая; впрочем, у нас еще будет случай показать существенные различия, которые существуют между путем посвященных и путем мистиков (которым, скажем по ходу

дела, соответственно отвечают «сухой путь» и «влажный путь» алхимиков). Как бы то ни было, различные результаты, о которых мы говорили, отныне могут рассматриваться как окончательно установленные, если непонимание некоторых так называемых ученых вновь все не поставит под сомнение, все перенося на историческую точку зрения, которой г-н Вюльо отводит слишком большое место (мы бы сказали, к несчастью, не пренебрегая при этом ее относительным значением) по отношению к точке зрения чисто доктринальной. По поводу этой последней мы отметим как самые интересные в первом томе главы, касающиеся Эн-Соф и Сефирот (глава LX), Шехины и Метатрона (глава XIII), хотя было бы желательно найти там большего раскрытия и уточнений, чем те, которые имеются в статье о каббалистических образах действия (глава V). Таким образом, мы думаем, что те, кто не имел никакого предварительного знания о Каббале, окажутся достаточно просвещенными при ее чтении.

По поводу того, что можно было бы назвать приложениями Каббалы, которыми, хотя они вторичны по отношению к самому учению, не стоит, конечно, пренебрегать, мы напомним о главах во втором томе, посвященных ритуалу (глава XIV), амулетам (глава XV) и мессианским идеям (глава XVI); они содержат вещи поистине новые и, по крайне мере, довольно мало известные; в особенности, в XVI главе можно найти много сведений о социальной и политической стороне, которые по большей части придают каббалистической традиции ее чисто иудаистский характер. И как оно предстает в целом, произведение г-на Вюльо нам представляется в особенности пригодным для избавления от большого числа ложных идей, разумеется, это уже кое-что и даже более того, но может быть этого недостаточно для столь важного произведения, которое претендует на то, чтобы быть чем-то большим, нежели простое введение. Если когда-нибудь автор предпримет новое издание, то было бы желательно, чтобы он как можно более тщательно отделял доктринальную часть, чтобы он значительно уменьшил первую часть и дал бы преимущественное выражение второй части, даже если бы

речь зашла о том, что он рискует больше не считаться «простым любителем», ролью которого он напрасно хотел ограничиться.

Чтобы закончить это изучение книги г-на Вюльо, мы сформулируем еще несколько наблюдений по поводу вопроса, заслуживающего особого внимания и имеющего определенное отношение к размышлениям, которые мы уже имели случай высказать, в особенности в нашей работе «Царь мира», мы хотим поговорить о вопросе, касающемся Шехины и Метатрона. В самом общем смысле Шехина есть реальное присутствие Божества; мы должны отметить в первую очередь то, что места в Писании, где о них специально упоминается, являются как раз теми, в которых стоит вопрос об учреждении духовного центра: построение Табернакля, возведение Храма Соломона и Зороваделя. Такой центр, учреждаемый при точно определенных условиях, действительно, должен быть местом божественного проявления, всегда представляемого как «Свет»; и хотя г-н Вюльо отрицает всякое отношение между Каббалой и масонством (признавая, тем не менее, что символ «Великого Архитектора» есть обычная для раввинов метафора), выражение «место весьма освещенное и весьма правильное», которое сохранило и масонство, кажется, представляет собою воспоминание о древней священной науке, которой руководствовались при строительстве храмов и которая, впрочем, была несвойственна как раз евреям. И не важно, что мы здесь касаемся теории «духовных влияний» (мы предпочитаем это выражение «благословениям» для перевода древнееврейского «беракот» (berakoth), тем более, что этот смысл хорошо сохранился в арабском «барака» (Barakah); но даже рассматривая вещи с одной только этой точки зрения, можно было бы объяснить слова Ели-аса Левита (Elias Levita), которые приводит г-н Вюльо: «Учителя Каббалы хранят по этому поводу великую тайну». Вопрос является тем более сложным теперь, что Шехина предстает в различных аспектах; она имеет два главных аспекта: один внутренний и другой внешний (том I, с. 495); но здесь г-н Вюльо мог бы объясниться несколько более четко, чего он не делает, тем более, что несмотря на

свое намерение трактовать только «еврейскую Каббалу», он по поводу Шехины все же упоминает об «отношениях между еврейскими и христианскими теологами» (с. 493). Однако именно в христианской традиции есть фраза, в которой с максимальной ясностью обозначены оба аспекта, о которых он говорит: «Gloria in excelsis Deo, et in terra Pax hominibus bonae voluntatis» («Слава в вышних Богу, и на Земле мир, в человецех благоволение»). Эти слова Gloria (Слава) и Pax (Мир) относятся соответственно к внутреннему аспекту, к Принципу, и к внешнему аспекту, к проявленному миру; и если оба эти слова рассматривать таким образом, то сразу же можно понять, почему они произносятся ангелами (Malakim), чтобы сообщить о рождении «Бога с нами» или «в нас» (Emmanuel). Можно также напомнить, относительно первого аспекта, о теории теологов о «Свете славы», в котором и через который осуществляется блаженное видение «в вышних»(in excelsis); а для второго аспекты мы еще добавим, что «Мир» в его эзотерическом смысле везде определяется как духовный атрибут учреждаемых в этом мире (terra) духовных центров. С другой стороны, арабское слово Шакина (Sakinah), которое совершенно очевидно тождественно древнееврейскому, переводится как «Великий Мир», которому в точности эквивалентен «Глубокий Мир» (Pax Profunda) розенкрейцеров, и так, несомненно, можно было бы объяснить то, что понимали под «Храмом Святого Духа». Также можно было бы интерпретировать весьма точным образом и некоторое число евангелических текстов, тем более что «тайная традиция, касающаяся Шехины, имеет некоторое отношение к свету Мессии» (с. 503). Не намеревался ли, таким образом, г-н Вюльо, давая это последнее указание, сказать, что речь идет о традиции, «предназначенной для тех, кто следует дорогой, ведущей в Пардес (Pardes)», то есть, как мы это объяснили в другом месте, в высший духовный Центр? Это приводит нас к еще одному наблюдению; несколько далее ставится вопрос о «мистерии, касающейся юбилея» (с. 506), в определенном смысле связывающегося с идеей «Мира», и по этому поводу он цитирует текст из Зогара (III, 583): «Поток,

выходящий из Эдема, носит имя Jobeh, так же поток у Иеремии: „(Он будет как дерево, посаженное при водах) и пускающее корни свои у потока“ (XVII, 8), откуда следует, что центральная идея Юбилея есть возвращение всех вещей к их начальному состоянию». Ясно, что здесь речь идет о возвращении к «изначальному состоянию», рассматриваемому всеми традициями и которым мы уже занимались в нашем исследовании о Данте; и когда добавляется, что «возвращение всех вещей в их первое состояние провозвестит мессианскую эру» (с. 507), то те, кто читал это исследование, может вспомнить, что мы сказали по поводу отношений между «Земным Раем» и «Небесным Иерусалимом». С другой стороны, то, о чем здесь идет речь, в различных фазах циклического проявления, всегда и повсюду, есть «Пардес», центр этого мира, который традиционный символизм всех народов сравнивает с сердцем, центром бытия и «божественного пребывания» (Брахма-пура, город Брахмы в индуистском учении), как и табернакль, который есть его образ и который, по этой причине, назван на древнееврейском mishkan или «обитаемый Богом» (с. 493), слово, которое имеет тот же корень, что и слово Шехина. С другой точки зрения, Шехина есть синтез Сефирот; однако, в древе Сефирот «правая колонна» есть сторона Сострадания, а «левая колонна» есть сторона Суровости; таким образом, мы должны найти оба эти аспекта и в Шехине. Действительно, «если человек грешит и удаляется от Шехины, он подпадает под власть сил (Sdrim), зависящих от Суровости» (с. 507). И тогда Шехина называется «суровой рукой», что немедленно напоминает хорошо известный символ «руки правосудия». И напротив, если человек приближается к Шехине, то он освобождается; Шехина это «одесная» Бога, это значит, что «рука правосудия» становится тогда «благословляющей рукой». Таковы Мистерии Дома справедливости (Beit-Din), который является еще одним обозначением высшего духовного Центра; едва ли нужно напоминать, что две рассматриваемые нами стороны, суть те, по которым распределяются избранные и осужденные в христианских представлениях Страшного суда. Можно так же установить сходство

с теми двумя путями, которые пифагорейцы изображают буквой Y и которые в экзотерической форме символизировались мифом о Геркулесе на распутье между Добродетелью и Пороком; с двумя вратами, небесными и инфернальными, у латинян ассоциировался символизм Януса; у индусов, как представляется, с двумя циклическими восходящей и нисходящей, связывается символизм Ганеши. Таким образом, легко, наконец, понять, что на самом деле означают такие выражения, как «добрые намерения» и «благая воля» (Pax hominibus bonce voluntatis, и для тех, кому известно множество символов, о которых мы упоминали, отметим, что не без причины Новый год совпадает с зимним солнцестоянием), если оставить в стороне все внешние интерпретации, философские и моральные, которые придавались им, начиная от стоиков и до Канта.

«Каббала придает Шехине Паредр (Paredre), которой носит тождественные с ней имена, и который, следовательно, обладает теми же свойствами» (с. 496–498) и которой, естественно, имеет столько же различных аспектов, что и упомянутая Шехина; его имя Метатрон, а это имя нумерически эквивалентно имени Шадай, «Всемогущий» (о котором говорят, что это имя Бога Авраама). Этимология слова Метатрон очень ненадежна; г-н Вюльо приводит в этой связи множество гипотез; одна из них производит это слово от халдейского Митры, который означает «дождь» (pluie) и который также имеет отношение, через свой корень, со словом «свет» (lumiere). Впрочем, если это даже так, сходство с индусским и зороастрийским Митрой не представляет собою достаточного основания, чтобы предполагать заимствование иудаизмом у чуждых учений, более не заимствуется та роль, которая приписывается дождю в различных восточных традициях, и в этом отношении мы напомним, что еврейская традиция говорит о «росе света», которая истекает от «Древа Жизни» и посредством которой осуществляется воскресение мертвых (с. 99), же как «излияние росы», представляющее собою воздействие, которое передается по всем мирам (с. 465) и которое напоминает в особенности алхимический и розенкрейцерский символизм.

«Термин Метатрон содержит в себе все значения слов стражник, Господин, посланник, посредник» (с. 499); он «Ангел (Божественного) Лица», а также «Князь Мира» (Sar ha-olam); он «автор теофаний, божественных явлений в чувственно мире» (с. 492). Мы охотно сказали бы, что он есть «небесный Полюс» и как таковой он отражается в «земном Полюсе», с которым он находится в прямых отношениях согласно «оси мира», не на этом ли основании утверждают, что сам Метатрон был учителем Моисея? Процитируем еще и такие строки: «Его имя Михаэль (Mikael), Великий Жрец, который является причастием и искупительной жертвой перед Богом. И все то, что евреи делают на земле, исполняется в согласии с тем, что происходит в небесном мире. Великий Понтифик здесь внизу символизирует Михаэля, князя Милосердия… Во всех тех местах, где в Писании говорится о появлении Михаэля, речь идет о славе Шехины» (с. 500–501). То, что здесь говорится о евреях, может быть сказано обо всех народах, которые обладают подлинной ортодоксальной традицией; и с еще более веским основанием это надо сказать о представителях изначальной традиции, из которой все другие происходят и которой они все подчинены. С другой стороны, Метатрон имеет не только аспект Милосердия, но также и аспект Правосудия; в «небесном мире» он не только «Великий Жрец» (Kohen ha-gadol), но также и «Великий Князь» (Sar ha-gadol), что вынуждает сказать, что в нем находится как принцип царской власти, так и власти церковной и священнической, которой, собственно, соответствует функция «посредника». Также надо отметить, что Melek, «царь», и Meleak, «ангел» или «посланник» являются на деле всего лишь двумя формами одного и того же слова; более того, Malaki, «мой посланник» (то есть, посланник Бога или «ангел, в котором есть Бог», Maleak ha-Elohim) есть анаграмма Михаэля. Следует добавить, если Михаэль отождествляется с Метатроном, как мы это видели, то он, однако, представляет только один его рядом со светлой стороной есть также темная сторона, и здесь мы прикасаемся к другим мистериям. Действительно, может показаться странным, что Самуэль (Samuel) так же называется Sar

ha-olam, и мы несколько удивлены, то г-н Вюльо ограничивает себя, рассматривая эти факты без малейших комментариев (с. 512). Именно об этом последнем аспекте и только о нем, низший смысл которого «князь мира сего», «Начало сего мира»(Priticeps hujus mundi), идет речь в Евангелии; это отношение к Метатрону, тенью которого он как бы является, оправдывает использование одного и того же обозначения в двойном смысле, и в то же время позволяет понять, почему апокалиптическое число 666 является также солярным числом (оно образовано, в частности, от имени Sorath, демона Солнца и в этом качестве противоположного ангелу Михаэлю (Mikael)). Наконец, г-н Вюльо отмечает, что согласно св. Ипполиту, «Мессия и Антихрист оба имеют своей эмблемой льва» (том II, с. 373), который одновременно является солярным символом; но такое же наблюдение можно сделать и о змее и о многих других символах. С каббалистической точки зрения здесь речь идет опять о двух противоположных сторонах Метатрона; более общим образом здесь было бы уместно, по вопросу о двойном смысле символов, развернуть целую теорию, которая, как представляется, еще никогда не была ясно изложена. Мы больше не будем, по крайней мере в настоящее время, останавливаться на этой стороне вопроса, который является, может быть, одним из самых трудных для объяснения.

Сейчас мы вернемся к Шехине: она представлена в низшем мире через последнюю из десяти Сефирот, которую называют Малкут (Malkuth), то есть «Царство», обозначение, достойное замечания с нашей точки Зрения (так же как и обозначение Цедек, Tsedek, «Справедливость», что иногда является синонимом); Малкут — это «резервуар, куда стекаются воды, которые идут из потока наверху», то есть всех эманации (благодати или духовных влияний), распространяемых в изобилии (том I, с. 509). Этот «поток наверху» и истекающие из него воды напоминают нам странным образом небесный поток Ганга в индуистской традиции, и можно также заметить, что Шакти, аспектом которой является Ганга, не лишена некоторой аналогии с Шехиной, возможно, что только из-за своей «чудодейственной» функции, которая для них одинакова. Мы

хорошо знаем, что привычная вера в исключительность иудаистских концепций не очень легко себя чувствует перед такими сопоставлениями, но они не становятся от этого менее реальными, а для нас, у кого нет обыкновения поддаваться влиянию известных предрассудков, их констатация представляет очень большой интерес, потому что в этом есть подтверждение сущностного доктринального единства, скрывающегося под видимым разнообразием внешних форм.

Резервуар этих небесных вод, естественно, тождественен духовному центру нашего мира, из него проистекают четыре потока Пардеса, направляясь по четырем странам света. Для древних евреев этот духовный центр есть святая гора Сион, которую они называют «сердцем мира» и которая, таким образом, оказывается для них эквивалентом Меру индусов или Альборж (Alborj) персов. «Табернакль (дарохранительница) святости Иеговы, местопребывание Шехины, есть Святая Святых, которая есть сердце Храма, который сам есть центр Сиона (Иерусалим), как Святая гора Сион есть центр земли Израиля, как земля Израиля есть центр мира» (с. 509).

Таким же точно образом Данте представляет Иерусалим «духовным полюсом», как это мы уже имели случай объяснять, но когда покидают точку зрения собственно иудаизма, это становится в особенности символично и не образует более определенной локализации в строгом смысле этого слова. Все вторичные духовные центры, образующиеся в виду различного приспособления изначальной традиции к определенным условиям, являются образом высшего центра; Сион может быть реально лишь одним из этих вторичных центров, и несмотря на это может символически отождествляться с высшим центром в силу этой аналогии, и то, что мы уже говорили в другом месте по поводу «Святой Земли», которой является не только Земля Израиля, позволяет это понять гораздо легче. Другое очень примечательное выражение «Земля Живых» есть синоним «Святой Земли»; говорится, что «Земля Живых заключает в себе семь земель», и г-н Вюльо замечает по этому поводу, что «эта

земля есть Ханаан, в котором имеется семь народов» (том II, с. 116).

Несомненно, это точно в буквальном смысле слова; но символически, не соответствуют ли эти семь земель семи двипа (dwipas), которые согласно индийской традиции имеют Меру в качестве общего центра? И если это так, раз древние миры и предшествующие нам творения представлены «семью царями Эдома» (число здесь соотносится с семью «днями» Творения), то нет ли здесь сходства, слишком сильно акцентированного, чтобы быть случайным, с семью эрами Ману, насчитывающимися с начала Кальпы и до современной эпохи? Мы приводим эти некоторые размышления только как пример тех следствий, которые можно извлечь из данных, содержащихся в работе г-на Вюльо; слишком жаль, что большая часть читателей не сможет, к несчастью, заметить и извлечь эти следствия своими собственными средствами. Но выводя критическую часть нашей экспозиции из доктринальной частью, мы сделали отчасти то, что бы хотели найти у самого г-на Вюльо, в тех пределах, которыми мы поневоле должны были ограничиться.

Le Siphra Di-Tzeniutha

Г-н Поль Вюльо недавно выпустил в качестве начала серии «фундаментальных текстов Каббалы» перевод Siphra di-Tzeniutha, с длинным предисловием, гораздо более длинным, чем сам перевод, и даже чем оба перевода, так как на самом деле в томе две следующие друг за другом версии текста, один буквальный, а другой — парафраза. Представляется, что этот перевод предназначен прежде всего показать, что такая работа совсем небесполезна даже после «Зогара» Жана де Поли (Jean de Pauly); так, его большая часть посвящена детализированной истории упомянутого французского перевода Зогара, истории, содержащей, кажется, почти все, что можно было узнать о жизни самого переводчика, личности поистине очень загадочной, происхождение которой еще не достаточно прояснено. Вся эта история очень любопытна, и, чтобы объяснить все пробелы и несовершенства этого перевода, совсем небезразлично знать, в каких условиях он был реализован, какие странные трудности возникли перед издателем с этим несчастным Жаном де Поли, едва ли не одержимым манией преследования. Тем не менее, мы готовы признать, что эти детали занимают здесь слишком много места; читая их, почти начинаешь сожалеть, что г-н Вюльо не посвятил себя рассказу, так сказать, исторических анекдотов, это внесло бы некое воодушевление, но зато каббалистические исследования в значительной степени были бы упущены.

В настоящем виде введение к этим исследованиям содержит общие размышления, в ходе которых г-н Вюльо нападает, как он это умеет делать, на «Докторов», то есть на «официальных ученых», о которых он уже говорил суровую правду в «Еврейской Каббале», а также и на одного отца-иезуита, Бонсирвана (Bonsirven), которого некоторые стараются, кажется, представить как несравненного авторитета в области иудаизма. Эта дискуссия послужила причиной некоторого числа очень интересных замечаний, а именно, о приемах каббалистов и о том способе, оцениваемом критиками как

«удивительный», каким они цитируют библейские тексты; и г-н Вюльо добавляет по этому поводу: «Современная экзегеза оказывается неспособной анализировать приемлемым образом именно „цитаты“ из Евангелия, потому что она решила игнорировать приемы еврейской герменевтики; надо перенестись в Палестину, потому что евангельские произведения создавались в этой местности». Это, кажется, согласуется с работами другого отца-иезуита, Марселя Жусса (Marcel Jousse); и жаль, что он не упоминается, так как было бы занимательно поставить его перед лицом его собрата… С другой стороны, г-н Вюльо очень справедливо сообщает, что католики, которые подвергают насмешкам магические (или считающиеся таковыми) формулы, содержащиеся в каббалистических трудах, и которые торопятся квалифицировать их как «суеверия», должны остерегаться этого относительно своих собственных ритуалов, наполненных тем же самым. Это также относится к обвинению в «эротизме» или «непристойности», выносимому против определенного рода символизма: «Критики, принадлежащие к католицизму, прежде чем присоединить свой голос к голосу евреев и протестантов-рационалистов, должны подумать о том, что католическая теология может легко стать мишенью для нападок, как и Каббала, в отношении того, что нас занимает». Хорошо, что сказано это человеком, который сам исповедует католицизм; и некоторые фанатичные антииудаисты и антимасоны должны в особенности много извлечь из этого замечательного урока.

Можно многое еще отметить в этом предисловии, а именно, христианскую интерпретацию Зогара: г-н Вюльо делает справедливые оговорки относительно некоторых, отчасти насильственных сопоставлений, которые делает Драш (Drach) и принимает Жан де Поли. Так, он возвращается к вопросу о древности Зогара, которую противники Каббалы стремятся опротестовать, исходя из совершенно неприемлемых соображений. Но есть и другое, что мы с удовольствием подчеркиваем: г-н Вюльо заявляет, что для того, «чтобы перевести соответствующим образом некоторые

существенные пассажи, необходимо было быть посвященным в мистерии еврейского эзотеризма», и что «Поли приступил к переводу Зогара, не обладая этим посвящением»; несколько далее он отмечает, что Евангелие святого Иоанна, так же как и Апокалипсис, «адресованы к посвященным»; мы могли бы привести и другие подобные фразы. Таким образом, г-н Вюльо несколько изменил свою установку, что мы можем лишь приветствовать, так как до сих пор казалось, что он испытывает странное смущение при произнесении слова «посвящение» или по меньшей мере, если он это делал, то едва ли не для того, чтобы посмеяться над некоторыми «посвященными», которых он должен был бы квалифицировать как «псевдопосвященные», чтобы избежать всякого ложного смешения. То, что он пишет сейчас, есть совершенная правда: речь идет именно о «посвящении» в собственном смысле слова в том, что касается Каббалы, так же как и всякого другого истинного эзотеризма, достойного этого имени; и мы должны добавить, что речь идет о гораздо большем, чем дешифровка некоторого рода криптографии, которую, как представляется, г-н Вюльо как раз и имеет в виду, когда он говорит так, как мы только что видели. Несомненно, это тоже существует, но это всего лишь вопрос внешней формы, которым, впрочем, тоже нельзя пренебрегать, поскольку через это надо пройти, чтобы придти к пониманию учения; но не следует смешивать средства и цель или ставить их на один уровень.

Как бы то ни было, очевидно, что каббалисты чаще всего могут говорить на самом деле о совершенно другом, нежели о том, о чем кажется, что они говорят; и такой образ действия присущ не только им одним, как раз напротив, так как его можно встретить так же в средние века на Западе; мы имели случай это видеть по поводу Данте и «Верных Любви» и мы тогда указали принципиальные основания, которые вовсе не следуют из простой осторожности, как это могут предполагать «профаны». То же самое существует и в исламском эзотеризме и развито там до такой степени, какую никто в западном мире, как мы думаем, не может и заподозрить; арабский язык, так же как и древнееврейский язык, подходит для этого самым

замечательным образом. Здесь присутствует не только тот самый обычный символизм, общность которого для суфиев и для «Верных Любви» показал г-н Луиджи Валли в упоминавшейся нами работе; мыслимо ли для западных умов, что простой трактат о грамматике или о географии, или даже о торговле, обладает в то же время другим смыслом, который делает из него инициатическое произведение огромного значения? Тем не менее, это так, и данные здесь примеры не являются случайными; эти три случая взяты из книг, которые существуют реально, и в настоящий момент мы их держим в руках.

Это вынуждает нас высказать небольшое критическое замечание, касающееся перевода, который г-н Вюльо дает самому названию Siphra di-Tzeniutha; он пишет «Тайная Книга» или «Книга Тайны», и доводы, которые он приводит, кажутся нам мало убедительными. Конечно, ребячество воображать, как это делают некоторые, что «это название напоминает о бегстве Симеона бен Йохая, в течение которого этот рабби в тайне составлял этот небольшой манускрипт»; но вовсе не это означает «Книга Тайны», что имеет гораздо более высокое и глубокое значение, чем «Тайная Книга». Мы хотим здесь напомнить о той важной роли, которую в некоторых инициатических традициях (в том числе и тех, которыми мы в настоящий момент занимаемся) играет понятие «тайны» (на древнееврейском sod, на арабском sirr), которая не имеет ничего общего ни со скромностью, ни со скрытностью, но которая является таковой по самой природе вещей; должны ли мы здесь напоминать в этой связи, что сама христианская Церковь в первые века имела «тайный порядок» и что слово «тайна» в своем первоначальном смысле означает именно невыразимое?

Что касается самого перевода, то мы говорили, что имеется две версии, но они не образуют двойного употребления, так как буквальный перевод, сколь ни был бы он полезен для тех, кто хочет соотнести его с текстом и следовать близко к нему, часто является невразумительным. Впрочем, так бывает всегда, когда речь идет о священных Книгах или других традиционных письменах, как мы это уже отмечали много раз, и если бы перевод должен с

необходимостью осуществляться «слово в слово», школьным и университетским способом, то их следовало бы объявить поистине непереводимыми. На самом же деле, для нас, располагающихся на совершенно иной точке зрения, нежели точка зрения лингвистов, именно истолкованный и комментированный перевод представляет смысл текста и позволяет его понять там, где буквальный перевод производит впечатление «логогрифа» (спутанной речи), как говорит г-н Вюльо или бессвязного бреда. Мы только сожалеем, что комментарий не является более обширным и более эксплицитным; замечания, хотя и многочисленные и очень интересные, не всегда являются достаточно «проясняющими», если можно так сказать, и следует опасаться, что они не могут быть поняты теми, кто не имел бы уже о Каббале более чем элементарное знание; но без сомнения следует ожидать продолжения «фундаментальных текстов», которые, будем надеяться, удачно дополнят этот первый том. Г-н Вюльо теперь должен нам и самому себе представить подобный труд, относящийся к Iddra Rabba и к Iddra Zuta, которые вместе с Siphra di-Tzeniutha, как он говорит, далеко не «приложения или дополнения» к Зогару, а «напротив, составляют его центральные части», содержащие в определенном смысле в наиболее концентрированной форме все существенное из учения.

Рецензии

Марсель Бюлар: Скорпион, символ еврейского народа в религиозном искусстве XIV, XV И XVI веков[219]

Автор, отправляясь от изучения живописи в часовне Сан-Себастьян в Ланс ле Вийяр в Савойе, собрал все подобные документы, которые ему удалось найти, и создал из этого очень подробное исследование, сопровождаемое многочисленными репродукциями. Речь идет об изображениях скорпиона либо на штандарте, который несет олицетворенная Синагога, либо, еще чаще, в представлениях некоторых сцен из Страстей; в этом последнем случае штандарт со скорпионом в основном ассоциируется со штандартами, несущими другие эмблемы и в особенности буквы S P Q R, явно для того, чтобы обозначить одновременно причастность и к евреям и к римлянам; можно было бы также отметить следующее (что довольно любопытно и это, кажется, ускользнуло от автора): эти же самые буквы, расположенные в другом порядке (S C R P), фонетически напоминают само название скорпиона. Что касается интерпретации этого символа, автор, опираясь на «Бестиарий», а также на драматическую поэзию конца Средневековья, показывает, что он означает прежде всего лицемерие и коварство; однако он отмечает, и это совершенно справедливо, что в эпоху, о которой идет речь, символизм из «догматического», которым он был ранее, стал главным образом «моральным», что вынуждает сказать, что он становится очень близок к тому, чтобы деградировать в простую «аллегорию», прямое и неизбежное следствие ослабления традиционного духа. Как бы то ни было, мы все же думаем, что, по крайней мере, по происхождению, здесь следовало бы увидеть еще кое-что, возможно, намек на зодиакальный знак Скорпиона, с которым связана идея смерти; мы, впрочем, можем отметить, что без такого намека то самое место из Евангелия, где скорпион поставлен

в оппозицию с яйцом (св. Лука, XI, 11–12), остается совершенно непонятным. Другим интересным и загадочным моментом является присвоение общих символов, а именно, скорпиона и василиска, Синагоге и Диалектике; рассматриваемые здесь объяснения, такие как репутация диалектической ловкости, которую имеют евреи, нам на самом деле представляются недостаточными для того, чтобы прояснить это объединение; и мы не можем не вспомнить о традиции, согласно которой произведения Аристотеля, рассматриваемого как учитель Диалектики, заключают в себе скрытый смысл, проникнуть в который и применить его можно было бы только через Антихриста, который, с другой стороны, как говорят, должен иметь еврейское происхождение; не кажется ли, что можно было бы что-нибудь поискать в этом направлении?

Сир Шарль Марстон: Библия сказала правду[220]

Эта книга прежде всего содержит, если можно так выразиться, блестящую критику «критики» Библии, окончательно выделив все то, что есть в ее методах частного и в ее заключениях ошибочного. Впрочем, кажется, что позиция этой «критики», которая так уверена в самой себе, сегодня серьезно скомпрометирована в глазах многих, так как все недавние археологические открытия только и делают, что доставляют ее опровержения; может быть, подобные открытия первый раз служат наконец чему-то, значение чего превосходит простую эрудицию… Само собою разумеется, что тот, кто знает на самом деле, что такое традиция, совершенно не нуждается в подобного рода доказательствах; но следует признать, что основываясь, так сказать, на «материальных» и осязаемых фактах, такие доказательства особенно способны трогать современный ум, который чувствителен только к вещам подобного рода… Мы специально отметим, что достигнутые результаты идут прямо наперекор всем «эволюционистским теориям» и обнаруживают «монотеизм» в самих истоках, а вовсе не как завершение долгой

работы, начиная с так называемого примитивного «анимизма». Другим интересным моментом является доказательство существования алфавитного письма во времена Моисея и даже в предшествующие эпохи; тексты, почти ему современные, описывают ритуалы, сходные с ритуалами Пятикнижия, которые «критики» считали более «поздним» установлением; наконец, многочисленные исторические факты, упоминаемые в Библии, подлинность которых оспаривалась, оказываются отныне полностью подтвержденными. Разумеется, наряду с этим остается много более или менее сомнительного; и нам остается только пожалеть, что не желают слишком далеко отступать от узкого и исключительного «буквализма», который совершенно ничего не может сказать традиционного в истинном смысле этого слова. Спорно, что можно говорить о «библейской хронологии», когда восходят за эпоху Моисея; эпоха Авраама может оказаться отодвинутой гораздо дальше, чем это могут предположить; что же касается Потопа, то дата, которую хотят ему приписать, обязывала бы свести его значение к локальной и вторичной катастрофе, сравнимой с потопами Девкалиона и Огига. Таким образом, когда речь идет о происхождении человечества, не следует доверять навязчивой мысли о Кавказе или о Месопотамии, которая (эта мысль) тоже не имеет ничего традиционного, и которая родилась исключительно из интерпретаций, сформулированных тогда, когда некоторые вещи уже не были понятны в их истинном смысле. Мы не можем здесь останавливаться на некоторых более частных моментах; тем не менее отметим вот что: каким образом, совершенно признавая, что «Мельхиседек считался очень таинственным персонажем» во всей традиции, можно при этом стремиться сделать из него совершенно обычного царя некоего маленького городка, который, к тому же, назывался не Салим, а Иевус? И еще, если хотят разместить страну Мадиан по ту сторону Акабского залива, то что тогда делать с традицией, согласно которой расположение Неопалимой Купины находится в крипте (подземная часовня) монастыря Святой Екатерины у самого подножья Синая? Но, разумеется, все это вовсе

не уменьшает ценность на самом деле значительных открытий, которые, несомненно, еще будут умножаться, тем более, что их начало отстоит от нас в общем лишь на десяток лет; мы можем лишь посоветовать чтение этой ясной и добросовестной работы всем тем, кто хочет найти аргументы против деструктивной и антитрадиционной «критики». Чтобы завершить, мы обязаны лишь сформулировать одно «предостережение» с другой точки зрения: автор, кажется, рассчитывает на современный «метапсихизм», чтобы объяснить или по крайней мере допустить чудеса, дар пророчества и в целом отношения с тем, что достаточно неудачно называют «Невидимым» (слово, которое оккультисты всех видов слишком часто употребляли и которым злоупотребляли); это, впрочем, не единственный случай, и мы только что отмечали и другие примеры подобной тенденции; это досадная иллюзия, и опасность с этой стороны тем большая, что она менее осознается; не следует забывать, что «дьявольские уловки» принимают различные формы согласно обстоятельствам и демонстрируют возможности почти неисчерпаемые!

Герметическая традиция

Под этим названием: «La Tradizione Ermetica nei suoi Simboli, nella sua Dottrina e nella sua 'Ars Regia'»,[221] Ю. Эвола только что опубликовал интересную во многих отношениях работу, которая, раз в этом была надобность, еще раз демонстрирует своевременность недавно написанного нами об отношениях священнического и царского посвящения.[222] Мы действительно найдем там утверждение о независимости второго типа посвящения, с которым автор как раз хочет связать герметизм, а также идею двух различных традиционных типов, рассматриваемых даже как несводимые, один созерцательный, а другой активный, которые наиболее общим образом характеризовали бы Восток и Запад. Мы должны также сделать некоторые замечания относительно интерпретации, данной герметическому символизму оказавшейся под влиянием такой концепции, хотя с другой стороны, она хорошо показывает, что истинная алхимия представляет собой духовный, а не материальный порядок, что есть совершенная правда, но правда часто не признаваемая или игнорируемая нашими современниками, которые считают себя способными обсуждать эти вопросы.

Мы воспользуемся этим случаем, чтобы еще раз уточнить некоторые важные понятия, и прежде всего значение, которое следует придавать самому слову «герметизм», которое многие наши современники используют несколько произвольно. Это слово означает, что речь идет, по существу, о традиции египетского происхождения, облеченной затем эллинизированной формой, несомненно, в александрийскую эпоху и дошедшей в этой форме до средних веков, одновременно в исламском и христианском мире, и добавим, во втором по большей части через посредство первого, как это доказывают многочисленные арабские или арабизированные термины, принятые европейскими герметистами, начиная с самого слова «алхимия» (el-Kimia).[223] Таким образом, было бы совершенно незаконно распространять это обозначение на другие традиционные

формы, настолько же, насколько было бы незаконно, если называть «Каббалой» что-либо другое, нежели древнееврейский эзотеризм; это, разумеется, не означает, что там не существует ее эквивалента, и ее эквиваленты существуют, раз традиционная наука, каковой является алхимия, имеет свое точное соответствие в таких учениях, как учения Индии, Тибета и Китая, хотя в способах выражения и в методах реализации, разумеется, есть различия; Но как только произносят слово «герметизм», то сразу специфицируют четко определенную форму, происхождение которой может быть только греко-египетским. Действительно, обозначаемое так учение тем самым соотнесено с Гермесом, и в качестве такового он рассматривался греками как тождественный египетскому Тоту; мы должны сразу же отметить, что это расходится с тезисом г-на Эволы, поскольку он представляет эту доктрину как, по существу, производную от священнического учения, так как Тот (в его роли охранителя и передатчика традиции) есть не что иное как само представительство древнего египетского священства, или говоря более точно, принципа вдохновения, от которого оно получало свой авторитет и от имени которого формулировало и передавало познания посвящения.

Теперь возникает вопрос: составляет ли полное традиционное учение то, что понимается под этим именем «герметизм»? Ответ может быть только отрицательным, так как речь идет, строго говоря, только о знании не метафизического порядка, а только космологического (понимая его, впрочем, в его двойном применении, «макрокосмическом» и «микрокосмическом»). Таким образом, нельзя принять, чтобы герметизм в том смысле, какой это слово приняло, начиная с александрийской эпохи, и постоянно сохраняло с тех пор, представляло бы полноту египетской традиции; хотя в ней космологическая точка зрения была, как представляется, особенно развита и в любом случае она была самой явной во всех следах, которые от нее сохранились, идет ли речь о текстах или о монументах, все же не следует забывать, что она не могла быть никогда ничем другим, как только вторичной и несущественной

точкой зрения, приложением учения к познанию того, что мы можем назвать «промежуточным миром». Было бы интересно, но, несомненно, достаточно трудно исследовать, каким образом эта часть египетской традиции могла оказаться в некотором роде изолированной и сохраняться, по-видимому, независимым образом, затем внедриться в исламский эзотеризм и средневековый христианский эзотеризм (что не могло бы сделать полное учение, до такой степени, чтобы стать поистине интегральной частью и того и другого, и снабдить их всем символизмом, который при соответствующем переносе мог даже иногда служить там средством перехода к истинам более высокого порядка. Здесь не место входить в эти весьма сложные исторические исследования; но как бы то ни было, мы должны сказать, что собственно космологический характер герметизма, если он и не подтверждает концепции г-на Эволы, то в некоторой мере ее все же разъясняет, так как такого рода науки во всех традиционных цивилизациях были прежде всего достоянием кшатриев или их эквивалентов, тогда как чистая метафизика была достоянием брахманов. Вот почему (как следствие восстания кшатриев против духовного авторитета брахманов) можно иногда увидеть образование неполных традиционных течений, сведенных к одним только этим наукам, отделенным от принципа и отклоняющимся даже в «натуралистическом» направлении через отрицание метафизики и непризнание подчиненного характера «физической» науки, и не только всякого инициатического учения (две вещи тесно связаны), но даже специально предназначенного для кшатриев, как мы это объясняли по различным поводам.[224] Это, конечно, не означает, что герметизм в самом себе образует такое отклонение или что он заключает в себе что-то незаконное (что делало бы невозможным его включение в традиционные ортодоксальные формы); но все же следует признать, что по самой своей природе он легко может этому поддаваться, и в этом состоит, в целом, опасность для всех традиционных наук, когда они культивируются в некотором роде ради них самих, что провоцирует

потерю из виду их связи с порядком изначальных принципов. Алхимия, которую можно было бы определить как «технику», так сказать, герметизма, действительно является «царским искусством», если под этим понимают тип посвящения, более специально приспособленный к природе кшатриев; но именно это отмечает их точное место во всем ансамбле правильно установленной традиции, и кроме всего прочего, не следует смешивать средства инициатической реализации, какими бы они ни являлись, с конечной целью, которая всегда есть чистое познание.

Другим сомнительным моментом в работе г-на Эволы нам представляется уподобление, которое он старается почти постоянно устанавливать, между герметизмом и «магией»; правда, он, кажется, понимает ее в смысле, довольно сильно отличающемся от смысла, придаваемого обычно этому слову, но мы очень опасаемся, что это также может спровоцировать весьма досадные ошибки. Действительно, как только говорят о магии, неизбежно думают о науке, предназначенной производить более или менее экстраординарные феномены, именно (но не исключительно) в чувственном порядке вещей; каково бы ни было происхождение этого слова, это значение настолько тесно стало с ним связано, что его следует за ним сохранить. В таком случает это самое низшее из всех приложений традиционного знания, мы можем даже сказать, самое презираемое, упражнение в котором оставляют тем, кто из-за своих индивидуальных ограничений остаются неспособными развивать другие возможности; мы не видим никакого преимущества вспоминать об этой идее, когда в реальности речь идет о вещах, пусть даже отчасти случайных, но все же более благородных, и даже если это всего лишь вопрос терминологии, то надо заметить, что и он имеет определенное значение. В конце концов, здесь может быть есть еще кое-что: на некоторых это слово «магия» производит в наше время действие странного очарования, и как мы уже отмечали в предыдущей статье, о которой мы упоминали вначале, преимущество, отдаваемое такой точке зрения, пусть даже только в интенции, все равно связано с искажением традиционных наук,

отделенных от их метафизического принципа, и в этом состоит препятствие, на которое наталкивается всякая попытка реконструкции таких наук, если не начинают с того, что является истинным началом во всех отношениях, то есть с самого принципа, который представляет собою цель, по отношению к которой все остальное должно быть поистине подчиненным.

Напротив, мы целиком согласны с г-ном Эволой и даже видим самую большую заслугу его книги в том, что он настаивает на чисто духовной и «внутренней» природе истинной алхимии, которая абсолютно не имеет ничего общего с материальными операциями какой-нибудь «химии» в естественном смысле этого слова; почти все наши современники заблуждаются относительно этого, как те, кто хочет посвятить себя защите алхимии, так и хулители. Тем не менее легко видеть, в каких терминах древние герметисты говорили о «стеклодувах» и «сжигателях угля», в которых надо признать настоящих предшественников современных химиков, хотя это может для них звучать нелестно; и еще в XVIII веке такой алхимик как Пернети (Pernety) не перестает подчеркивать различие «герметической философии» и «вульгарной химии». Таким образом, вовсе не алхимия дала рождение современной химии, к которой она не имеет никакого отношения (не более, впрочем, чем и воображаемая «гиперхимия» некоторых современных оккультистов); в этом есть только деформация или отклонение, происходящие от непонимания тех, кто, будучи неспособным проникнуть в истинный смысл символов, все понимают буквально и, полагая, что речь идет во всем этом лишь о материальных операциях, бросаются в более или менее беспорядочное экспериментирование. В арабском мире также материальная алхимия всегда была мало почитаемой, и даже иногда сравнивалась с некоторого рода колдовством, тогда как здесь очень уважали духовную алхимию, единственно истинную, часто обозначаемую именем Кимийа-и са'адат или (Kimia es-saadah) «алхимия блаженства».

Однако это не означает, что следует по этой причине отрицать возможность превращения металлов, чем является алхимия в глазах

обывателей; не надо смешивать вещи совершенно разных порядков; но «априори» непонятно, почему такие превращения не могут быть реализованы процедурами, относящимися только к профанной химии (и, по сути, «гиперхимия», о которой мы только что упоминали, есть как раз такая химия). Есть, тем не менее и другой аспект вопроса, который г-н Эвола обозначил очень правильно: существо, которое достигло реализации определенных внутренних состояний, может в силу отношения по аналогии «микрокосма» с «макрокосмом» и вовне производить соответствующие эффекты; следовательно, можно допустить, что тот, кто достиг определенной ступени в практике духовной алхимии, будет тем самым способен выполнить и превращение металлов, но это будет совершенно побочным следствием и без обращения к каким-либо процедурам материальной псевдоалхимии, а лишь чем-то вроде проекции вовне энергий, которые он носит в себе самом. Здесь есть отличие, сравнимое с тем, которое разделяет «теургию» или воздействие «духовных влияний» от магии или даже колдовства: если видимые эффекты иногда в том и ином случае те же самые, то причины, которые их производят, совершенно различны. Впрочем, добавим, что те, кто реально обладает такими силами, вообще никак их не используют, по крайней мере вне и помимо определенных, очень специфических обстоятельств, где упражнение в них оказывается ограниченным другими соображениями. Как бы то ни было, никогда нельзя терять из виду, и это действительно лежит в основе любого истинно инициатического образования, что всякая реализация, достойная этого имени, принципиально относится к внутреннему порядку, даже если она способна иметь последствия вовне; человек может найти ее принципы и средства только в самом себе, и он это может постольку, поскольку он в самом себе несет соответствие всему, что существует: el-insanu ramzulwujud, «человек есть символ универсального Существования»; и если ему удается проникнуть до центра своего собственного существа, он тем самым достигает тотального познания со всем тем, что приложимо сверх того: man yaraf nafsahu yaraf Rabbahu, «тот, кто познает свое „Я“, познает

Господа» и он тогда познает все вещи в высшем единстве самого Принципа, вне которого нет ничего, что могло бы обладать малейшей степенью реальности.

Гермес

Говоря ранее о герметической традиции, мы сказали, что она относится собственно к познанию не метафизического порядка, а только космологического, понимаемого, впрочем, в его двойном смысле, «макрокосмическом» и «микрокосмическом». Это утверждение, хотя оно выражает чистую правду, не имело счастья понравиться тем, кто, воспринимая герметизм сквозь свои собственные фантазии, хотели бы туда включить все без разбора; на деле, они вовсе не представляют себе, чем может быть чистая метафизика… Как бы то ни было, все же следует понимать, что мы никоим образом не хотели обесценить тем самым традиционные науки, которые из герметизма происходят, ни науки, которые им соответствуют в других доктринальных формах Востока и Запада; но надо уметь ставить каждую вещь на свое место, и эти науки, как любое специализированное познание, тем не менее суть только нечто вторичное и производное по отношению к принципам, приложениями которых к более низкому порядку реальности они являются. Только те могут претендовать на его познание, кто хотел бы приписать превосходство «Царского Искусства» над «Священническим Искусством»;[225] и может быть как раз в этом, по существу, состоит более или менее осознаваемая причина этих возражений, о которых мы только что упоминали.

Иначе говоря, не занимаясь тем, что каждый может думать и говорить, так как не в нашем обыкновении учитывать эти индивидуальные мнения, которые перед лицом традиции не существуют, нам не кажется бесполезным дать несколько новых разъяснений, подтверждающих то, что мы уже сказали, и это отсылает нас опять к тому, что более специально касается Гермеса, поскольку никто не станет оспаривать, что именно от него герметизм производит свое название.[226] Греческий Гермес, действительно, обладает чертами, очень точно отвечающими тому, о чем идет речь, и выраженными как раз его главным атрибутом,

кадуцеем, символизм которого мы имели случай более полно анализировать по другому поводу; теперь нам достаточно будет сказать, что этот символизм по существу и непосредственно соотносится с тем, что можно назвать «человеческой алхимией», [227] и касается он возможностей тонкого плана, даже когда они должны рассматриваться только как подготовительное средство для высшей реализации, как это и происходит в индуистской традиции с эквивалентными практиками, относящимися к хатха-йоге. Впрочем, это можно перенести и на космический порядок, потому что все то, что есть в человеке, имеет свое соответствие в мире, и наоборот; [228] здесь также (и по причине самого этого соответствия) речь идет собственно о «промежуточном мире», где приведены в действие силы, двойственная природа которых четко изображена двумя змеями кадуцея. Напомним в этой связи, что Гермес представляется как посланник Богов и как их толкователь (hermeneutes), это как раз роль посредника между небесным и земным мирами, и что кроме того у него есть функция «психопомпа» (проводника душ), который в низшем порядке также явно относится к области возможностей тонкого плана.[229]

Когда речь идет о герметизме, можно было бы возразить, что Гермес здесь занимает место египетского Тота, с которым он отождествляется, и что Тот, собственно, представляет Мудрость, относящуюся к священству в качестве охраняющего и передающего традицию; это правда, но поскольку это отождествление не могло быть сделано без причины, то следует предположить, что при этом должно рассматривать определенный аспект Тота, соответствующий определенной части традиции, той, которая заключает в себе познания, относящиеся к «промежуточному миру»; и действительно, все, что можно узнать о древнеегипетской цивилизации согласно оставленным ею следам, как раз показывает, что познания этого порядка были там гораздо более развиты и имели значение гораздо более важное, чем в любом другом месте. В конце концов, имеется и другое сходство, мы можем сказать даже, другой эквивалент,

который показывает, что такое возражение не имеет реального значения: в Индии планета Меркурий (или Гермес) называется Будха, именем, корень которого означает собственно Мудрость; и здесь также достаточно определить тот порядок, в котором эта Мудрость, по своей сущности являющаяся принципом-вдохновителем всякого познания, должна находить свое более конкретное приложение, когда она относится к этой специализированной функции.[230]

Относительно этого имени Будха следует отметить любопытный факт: а именно то, что на самом деле оно тождественно имено скандинавского Одина, Водена или Вотана;[231] вовсе не случайно, таким образом, что римляне присвоили это имя своему Меркурию, к тому же в германских языках среда (le mercredi) или день Меркурия и в настоящее время еще обозначается как день Одина. Еще более замечательно то, что то же самое имя обнаруживается в Вотане древних традиций Центральной Америки, который имеет атрибуты Гермеса, так как он есть Кетцалькоатль, «птица-змея», а единство этих двух символических животных (сопоставляющихся, соответственно, с двумя элементами, воздухом и огнем) изображено крыльями и змеями кадуцея.[232] Надо быть слепым, чтобы не видеть в фактах такого рода знак глубокого единства всех традиционных учений; к несчастью, такое ослепление слишком свойственно нашему времени, когда те, кто поистине умеет читать символы, представляют собою незначительное меньшинство и когда, напротив, встречается слишком много «профанов», которые считают себя достаточно квалифицированными для того, чтобы интерпретировать «священную науку», которую они приспосабливают к произволу своего воображения, более или менее беспорядочного.

Другой момент, не менее интересный, таков: в исламской традиции Сейидна Идрис (праведный Идрис, Seyidna Idris) отождествляется одновременно и с Гермесом и с Енохом; это двойное уподобление, как представляется, указывает на

непрерывность традиции, которая восходит за границы египетского священства, унаследовавшего только то, что представлял собою Енох, явно относящийся к предшествующей эпохе.[233] В то же время, науки, приписываемые Сейидна Идрису и находящиеся под его специальным покровительством, не есть собственно духовные науки, которые относятся именно к Сейидна Аише (Seyidna Aissa), то есть к Христу; это науки, которые можно квалифицировать как «промежуточные», среди которых в первых рядах фигурируют алхимия и астрология; и именно здесь находятся науки, который могут называться собственно «герметическими». Но здесь следует принять во внимание другой момент, который на первый взгляд, по крайней мере, может рассматриваться как довольно странная инверсия по отношению к привычным соответствиям: среди главных пророков есть один, как это мы увидим в следующей статье, председательствующий в каждом из семи планетарных небес, для которых он является «Полюсом» (Эль-Кутб); однако, это не Сейидна Идрис, который представляет небо Меркурия, а Сейидна Аиша, а Сейидна Аиша представляет именно небо Солнца; и естественно, это приводит к такому же изменению позиций в астрологических соответствиях приписываемых им наук. Это поднимает более сложный вопрос, который мы не имеем намерения здесь разбирать во всей полноте; возможно, что у нас будет случай к нему еще вернуться, а в настоящий момент мы ограничимся несколькими замечаниями, которые может быть позволят предугадать решение и которые покажут, по меньшей мере, что здесь есть нечто большее, чем простое смешение и что то, что рискует быть принято за таковое в глазах поверхностного и «внешнего» наблюдателя, на самом деле покоится на очень глубоких основаниях.

Прежде всего, речь идет здесь не об изолированном случае в ансамбле традиционных учений, так как можно найти нечто совершенно подобное в древнееврейской ангелологии: в основном, Михаэль есть ангел Солнца, а Рафаэль ангел Меркурия, но иногда бывает, что эти роли меняются на противоположные. С другой

стороны, Михаэль, поскольку он представляет солярного Метатрона, эзотерически уподобляется Христу,[234] Рафаэль является, согласно значению его имени, «божественным целителем» и Христос также появляется как «духовный целитель» и как «восставляющий»; впрочем, можно найти также еще и другие отношения между Христом и принципом, представляемым Меркурием среди планетных сфер.[235] Правда, у греков медицина приписывалась Аполлону, то есть солярному принципу, и его сыну Асклепию (из которого латиняне сделали Эскулапа); но в «герметических книгах» Асклепий становится сыном Гермеса, и надо также заметить, что жезл, который является его атрибутом, имеет тесные символические связи с кадуцеем.[236] Этот пример медицины позволяет понять, каким образом одна и та же наука может иметь аспекты, относящиеся к различным порядкам, отсюда также и различные соответствия, даже если внешние эффекты, которые в них достигаются, кажутся сходными, так как есть медицина чисто духовная или «теургическая» и есть также медицина герметическая или «спагирическая» (алхимическая); это находится в прямой связи с рассматриваемым сейчас вопросом; возможно, когда-нибудь мы объясним, почему с традиционной точки зрения медицина рассматривалась в основном как священническая наука.

С другой стороны, всегда есть тесная связь, установленная между Енохом (Сейидна Идрис) и Илией (Elie) (Сейидна Дхул-Кифл, Dhul-Kifl), и тот и другой вознесенные на небо без прохождения через телесную смерть,[237] исламская традиция располагает их обоих в солярной сфере. Кроме того, следуя традиции розенкрейцеров Художник Элиас (Elias Artista), который председательствует на герметическом «Великом Деянии»,[238] помещается в «Солнечной Цитадели», которая является, собственно говоря, местопребыванием «Бессмертных» (в смысле Чирадживы (Chirajivis) индуистской традиции, то есть существ, «одаренных долгожительством» или тех, жизнь которых продолжается сквозь всю длительность цикла),[239] и которая представляет собою один из

аспектов «Центра Мира». Все это, разумеется, достойно размышления, и если еще сюда присоединить традиции, почти повсюду символически отождествляющие само Солнце с плодом «Древа Жизни»,[240] то, может быть, станет понятным та особая связь, которую имеет солнечное воздействие с герметизмом, в силу того, что последний, как и «малые мистерии» античности, главной своей целью имеет восстановление «изначального человеческого состояния»: не эта ли «Солнечная Цитадель» розенкрейцеров должна «спуститься с неба на землю» в конце цикла в виде «Небесного Иерусалима», реализующего «квадратуру круга» согласно совершенной мере «золотой ветви»?

Гробница Гермеса

То, что мы сказали о некоторых «псевдо-инициатических» начинаниях, позволяет с легкостью понять причины, по которым мы так мало старались заниматься вопросами, более или менее непосредственно касающимися древнеегипетской традиции. В этой связи мы можем еще добавить следующее: сам факт, что современные египтяне никак не занимаются в настоящее время исследованиями, касающимися этой исчезнувшей цивилизации, в достаточной мере показывает, что из этого невозможно извлечь никаких реальных преимуществ с интересующей нас точки зрения.; действительно, если бы это было иначе, то, очевидно, они не предоставили бы иностранцам нечто вроде монополии, которые, к тому же, никогда ничем большим, чем простая эрудиция, не занимаются. Правда, между древним Египтом и современным есть только географическое совпадение без всякой исторической преемственности; так что традиция, о которой идет речь, в полнейшей степени является чуждой для стран, в которых она некогда существовала, так же как друидизм для тех народов, которые населяют в настоящее время древние кельтские страны; и тот факт, что там существует гораздо большое число памятников, ничего не меняет в этом отношении. Мы считаем нужным уточнить этот момент раз и навсегда, чтобы прервать все те иллюзии, которые слишком легко возникают в этом отношении у тех, кто никогда не имел случая исследовать это более внимательно; в то же время это замечание полностью разрушает претензии «псевдо-посвященных», которые, считая себя относящимися к древнему Египту, дают понять, что они связаны с чем-то, оставшемся в самом Египте; однако, мы знаем, что это совершенно воображаемое предположение и что кое-кто действительно доводит свои претензии до этого, рассчитывая на всеобщее невежество, в чем они, к несчастью, совершенно правы.

Тем не менее, несмотря на все это, иногда мы обязаны давать, по мере возможности, некоторые объяснения, о которых нас со всех

сторон в последнее время просят, вследствие невероятного множества фантастических историй, о которых мы должны были говорить, давая рецензии на те книги, которые мы упоминали выше. Надо сказать, что эти объяснения не относятся на самом деле к самой египетской традиции, а только к тому, что от нее сохранилось в арабской традиции; по крайней мере, здесь имеется несколько любопытных указаний, способных помочь в прояснении некоторых темных моментов, хотя мы вовсе не преувеличиваем важность тех выводов, которые можно из этого извлечь.

Выше мы отмечали, что на самом деле неизвестно, чему могла служить Великая Пирамида, и с таким же успехом мы могли бы сказать то же самое и обо всех Пирамидах в целом; правда, самое общераспространенное мнение видит в них гробницы, и разумеется, сама по себе эта гипотеза ничего не имеет в себе невозможного; но с другой стороны, мы знаем также, что современные археологи в силу своих некоторых предвзятых идей, стараются повсюду найти гробницы, даже там, где от них нет и малейшего следа, это вызывает в нас некоторое недоверие. Во всяком случае, никакой гробницы в Великой Пирамиде не найдено; но даже если бы она была там найдено, то загадка этим не была бы еще полностью разрешена, так как очевидно, это не исключает, в то же время, и другого ее использования, может быть, даже более важного, как и некоторых других Пирамид, которые служили гробницами; возможно также (как некоторые полагали), что использование этих монументов для захоронения являлось более или менее поздним и что первоначально, то есть во время их строительства, их назначение было иным. Тем не менее, если на это возразят, что некоторые древние данные более или менее традиционного характера, как кажется, подтверждают, что речь действительно идет о захоронениях, то мы скажем следующее (что может показаться на первый взгляд странным, но что позволит принять последующие затем размышления): не могут ли гробницы, о который идеи речь, пониматься в чисто символическом смысле?

Действительно, некоторые говорят, что Великая Пирамида было гробницей Сейидна Идриса, иначе говоря, пророка Еноха, тогда как

вторая Пирамида была гробницей другого персонажа, который был Учителем первого и к которому мы еще вернемся; но представленное таким образом и принятое в буквальном смысле, это заключает в себе явный абсурд, потому что Енох не умер, а был вознесен живым на Небо; следовательно, каким же образом он мог иметь гробницу? Однако не следует здесь спешить говорить, на западный манер, о легенде, лишенной основания, так как вот и объяснение, которое этому дается: это не тело Идриса было захоронено в Пирамиде, а его наука; при этом некоторые допускают, что речь идет об его книгах; но насколько это правдоподобно, чтобы книги были просто на просто зарыты и какой это могло представлять интерес с какой бы то ни было точки зрения?[241] Разумеется, еще более правдоподобно, что содержание этих книг было выгравировано иероглифическими знаками внутри монумента; но, к несчастью, как раз в Великой Пирамиде не находится ни надписей, ни символических изображений какого либо рода.[242] Тогда остается только одна приемлемая гипотеза: наука Идриса на самом деле была спрятана в Пирамиде, но постольку, поскольку она заключена в самой ее структуре, в ее внутреннем и внешнем расположении и в ее пропорциях; и все, что можно найти значимого в «открытиях», которые наши современники сделали или думают, что сделали, в целом представляет собой лишь несколько незначительных фрагментов этой древней традиционной науки.

Эта интерпретация, впрочем, довольно хорошо согласуется с другой, арабской версией происхождения Пирамид, которая приписывает их строительство допотопному царю Суриду (Surid): он, будучи предупрежден во сне о неизбежности Потопа, воздвигнул их в согласии с планом мудрецов и приказал жрецам заложить в них тайны своих наук к наставления их мудрости. Однако известно, что Енох или Идрис, также допотопные, отождествляются с Гермесом и Тотом, которые представляют собою источник, из которого египетское священство получило свои знания, а также, в широком смысле, представляют и само это египетское священство, как

продолжателя той же самой функции традиционного обучения; таким образом, в любом случае эта самая священная наука была помещена в Пирамидах.[243]

С другой стороны, этот памятник, предназначенный для сохранения традиционного знания в предвидение катаклизма, напоминает еще одну, тоже хорошо известную историю о двух колоннах, воздвигнутых согласно одним, как раз Енохом, согласно другим — Сифом, на которых было написано существо всех наук; упоминание здесь Сифа приводит нас к персонажу, о котором говорится, что вторая Пирамида была его гробницей. Действительно, если последний был Учителем Сейидна Идриса, то он не мог быть никем другим, как только Сейидна Сайфом (Seyidna Shith), то есть Сифом, сыном Адама; правда, древние авторы его называли, по видимости, странными именами Агатимун (Aghatimun) и Адхимун (Adhimun); но эти имена явно являются деформациями греческого Агато-даймон (Agathodaimon), который соотносясь с символизмом змеи в ее благотворном аспекте, как раз приложим к Сифу, как это мы уже объясняли в другой связи.[244] Установленная между Сифом и Енохом особая связь тем более замечательна, что и тот и другой в свою очередь соотносится с определенными традициями, касающимися возвращения в земной Рай, то есть в «изначальное состояние», а следовательно, с «полярным» символизмом, который, без сомнения, имеет определенную связь с ориентацией Пирамид; но это уже другой вопрос, мы здесь только отметим па ходу дела, что этот факт, достаточно ясно предполагающий соотнесенность с «духовными центрами», подтверждает гипотезу, полагающую Пирамиды местом посвящения, что, впрочем, являлось нормальным средством поддержания в «живом» виде тех познаний, которые были там заключены, так долго, по крайней мере, как существовало бы это посвящение.

Добавим еще одно замечание: говорится, что Идрис и Енох написали множество боговдохновенных книг, после того, как сам Адам и Сиф уже написали другие книги;[245] эти книги были

прототипами священных книг египтян, а более недавние «Герметические Книги» представляют собой нечто вроде «реадаптации», так же как различные «Книги Еноха», которые под этим именем дошли и до нашего времени. С другой стороны, книги Адама, Сифа и Еноха должны соответственно выражать различные аспекты традиционного знания, заключая в себе более специальное отношение с той или иной священной наукой, также как это всегда происходит с учением, передаваемым различным пророками. В этих обстоятельствах было бы интересно спросить, есть ли что-то такое, что каким-то соответствует образом этим различиям, относящимся к Еноху и Сифу, в самой структуре двух Пирамид, о которых мы говорили, и может быть, даже, что третья Пирамида тогда может иметь какое-то отношение к Адаму, потому что, хотя мы нигде и не встречали на это никакого явного намека, было бы весьма логично предположить, что она должна дополнять троицу больших допотопных Пирамид.[246] Мы, разумеется, не думаем, что эти вопросы можно разрешить в настоящее время; в конце концов, все современные «исследователи» «загипнотизированы», так сказать, почти исключительно Великой Пирамидой, хотя на самом деле она в конечном счете не на так уж на много превосходит две остальные, чтобы разница была столь поразительной; и когда они уверяют, чтобы подтвердить исключительную важность, приписываемую ей, что только она одна является точно ориентированной, возможно, что они ошибаются, допуская, что определенные вариации в ориентации могут быть следствием не простой небрежности строителей, а точно отражают нечто, что соотносится с разными традиционными «эпохами»; но чего можно ожидать от современных западных людей, имеющих для организации своих исследований столь мало правильных и точных понятий о вещах такого рода.[247]

Определенной значение имеет также то, что само имя Гермес (Hermes) далеко не безызвестно в арабской традиции;[248] и следует ли видеть лишь «совпадение» в том сходстве, которое есть между ним и словом Харам (Нагат, во множественном числе Ahram),

арабское обозначение Пирамиды, от которого он отличается простым добавлением последней буквы, которая вовсе не является частью его корня? Гермес называется El-muthalleth bil-hikam, что значит буквально «тройной в мудрости»,[249] что эквивалентно греческому термину «Трисмегист», являясь более эксплицитным, так как «величие», выражаемое последним термином, является лишь следствием мудрости, собственным атрибутом Гермеса. [250] Однако эта «троичность» имеет еще одно значение, так как она иногда развертывается в форме трех различных Гермесов: первый, называемый «Гермес из Гермесов» (Hermes El-Haramesah) и считающийся допотопным, идентифицируется собственно с Сейидна Идрисом; два других, которые являются послепотопными, это «Гермес Вавилонский» (El-Babeli) и «Гермес Египетский» (El-Micri); как представляется, это достаточно ясно указывает на то, что обе традиции, халдейская и египетская, исходят непосредственно из одного и того же первоначального истока, который, имея признанный допотопный характер, может быть только лишь атлантистской традицией.[251]

Чтобы не подумали обо всех этих размышлениях, которые, разумеется, очень далеки от представлений как египтологов, так и современных исследователей «секретов Пирамиды», все же можно сказать, что она по истине представляет собою «гробницу Гермеса», так как тайны его мудрости и его науки спрятаны там таким образом, что их, конечно, очень трудно там найти.[252]

Рецензии

Энель: Корни «творения» и учение храмов Древнего Египта[253]

Конечно, очень трудно и, может быть, даже совершенно невозможно в настоящее время узнать, чем на самом деле была древнеегипетская традиция, полностью исчезнувшая за столько прошедших веков; различные же интерпретации и реконструкции, предпринятые египтологами, по большей части, являются гипотетическими и к тому же часто противоречащими друг другу. Представляемая здесь работа отличается от обычных египтологических трудов похвальной заботой о понимании учения, в них, в основном, отсутствующей, а так же тем большим значением, которое в ней совершенно оправданно придается символизму, который «официальные» ученые стараются отрицать или просто игнорируют; но означает ли это, что содержащиеся в ней представления будут менее гипотетичными, чем их представления? Мы позволим себе в этом несколько усомниться, в особенности, наблюдая, что они вдохновлены отчасти предвзятой точкой зрения, стремящейся найти параллелизм между египетской и древнееврейской традициями, тогда как, подразумевая, что основание повсюду то же самое, ничто тем не менее не доказывает, что две формы, о которых идет речь, были бы на самом деле так близки друг к другу, а прямая преемственность, которую автор, как кажется, между ними предполагает и которую самим названием хочет внушить, является более чем спорной. Из этого следуют более или менее произвольные отождествления, например, спросим, правда ли, что в древнеегипетском учении универсальное проявление рассматривалось в аспекте «творения», которое представляется исключительно характерным для древнееврейской и для связанных с ней традиций; свидетельства древних, которые должны были лучше

знать, как к этому относиться, никоем образом не указывают на это; и здесь наше сомнение еще больше увеличивается, когда мы видим, что тот же самый принцип квалифицируется то как «Творец», то как «Демиург»; надо было по крайней мере выбирать между этими двумя, столь очевидно несовместимыми ролями… С другой стороны, лингвистическое рассмотрение потребовало бы, несомненно, множества оговорок, так как совершенно очевидно, что язык, на котором выражалась древнеегипетская традиция, известен нам не лучше, чем сама эта традиция; надо еще добавить, что некоторые истолкования явно внушены оккультистскими концепциями. Все же, это не означает, что в этом томе, первая часть которого посвящена Вселенной, а вторая — Человеку, нет достаточно большого числа замечаний, достойных интереса, из которых некоторая часть могла бы даже быть подтверждена сравнениями с восточными традициями в гораздо большей степени, чем библейскими ссылками, что, к сожалению, автор, кажется, почти полностью игнорирует. Мы, разумеется, не можем здесь говорить об этом более подробно; в качестве примера мы назовем только в этом ряду идей то, что касается созвездия Бедра (La Cuisse), обозначающего Большую Медведицу, и выражения «Глава Бедра» (Chef de la Cuisse), которое применяется к полюсу; было бы любопытно сделать по этому поводу сопоставления. Отметим, наконец, мнение автора относительно Большой Пирамиды, в которой он видит одновременно «солнечный храм» и памятник, предназначенный «обессмертить знания законов Вселенной»; это предположение, по крайней мере, столь же допустимо, как и многие другие, которые делались по этому поводу; но что касается утверждения о том, что «скрытый символизм древнееврейских и христианских писаний прямо соотносится с фактами, которые имели место в ходе строительства Большой Пирамиды», то это утверждение кажется нам лишенным правдоподобия во всех отношениях!

Энель: Послание Сфинкса[254]

Замечания, которые мы сформулировали в прошлом году по поводу другой работы этого же автора, касающиеся чисто гипотетического характера всякой попытки реконструкции и интерпретации древней египетской традиции, в равной степени относится и к этой работе, в первой части которой мы находим в более кратком изложении некоторые из тех же самых идей. Книга начинается исследованием иероглифической письменности, которое основывается на совершенно правильных принципах, достаточно, впрочем, известных, в том, что касается большинства значений этой письменности; но когда хотят применить их и разобраться в деталях, то как можно быть уверенным, что при этом в той или иной мере не примешивается фантазия? Заметим также, что термин «идеографический», не прикладывается, как утверждается здесь, к простому представлению чувственных предметов, и что он есть синоним «символического», когда речь идет о письменности; имеются и другие неточности языка, не менее досадные: так, конечно же, учение древних египтян Должно было быть «монотеистическим» по существу, так как любое традиционное учение без исключения в сущности является таковым, в том смысле, что оно не может не утверждать изначального единства; но если это слово «монотеизм» представлено в приемлемом значении, даже помимо специфически религиозных форм, то имеют ли право, с другой стороны, называть «пантеизмом» то, что всеми принято именовать «политеизмом»? Другая, более существенная неточность касается магии, которую автор явно смешивает во многих случаях с теургией (путаница, которая восходит в конечном счете к смешению психического и духовного), так как он ее видит повсюду, где речь идет о «могуществе слова», наводя на мысль о том, что она должно играть основную роль в самом истоке, тогда как, напротив, ее господство, как мы уже это часто разъясняли, могло быть в Египте, так же как и в других местах, лишь фактом более или менее позднего вырождения. Отметим еще, прежде чем идти дальше, довольно досадную уступку современным «эволюционистским» теориям: если люди этих древних эпох имели такую грубую или рудиментарную

ментальность, которую им приписывают, то где могли бы рекрутироваться эти «посвященные», относительно которых в те же самые времена констатируют по истине совершенно противоположную ментальность? Между антитрадиционным «эволюционизмом» и принятием традиционных данных необходимо делать выбор, и всякий компромисс может привести только к неразрешимым противоречиям. Вторая часть посвящена древнееврейской Каббале, что могло бы быть удивительным, если не знать идей автора по этому предмету: действительно, для него древнееврейская традиция непосредственно исходит из египетской традиции, они как «два следующих друг за другом кольца одной и той же цепи». Мы уже говорили, что мы об этом думаем, но уточним еще раз: автор, разумеется, прав, когда предполагает, что древнеегипетская традиция происходит из Атлантиды (которая, впрочем, сама не была местопребыванием изначальной традиции, и мы можем это заявить более четко, чем он), но она не была единственной, то же самое кажется правильным и относительно халдейской традиции; арабское учение о «трех Гермесах», о котором мы говорили по другому случаю, достаточно точно указывает на это родство; но если главный источник был таким образом тем же самым, то различие этих форм, возможно, было определено скорее всего встречей с другими течениями, одним, идущим с юга, для Египта, а другим с севера, для Халдеи. Однако древнееврейская традиция является по существу «аврамической», следовательно, халдейской по своему происхождению; «реадаптация», произведенная Моисеем, несомненно, могла (в согласии с обстоятельствами места) дополнительно использовать египетские элементы, в особенности в том, что касается некоторых традиционных, более или менее второстепенных наук; но она никоим образом не могла бы извлечь эту традицию из своего собственного рода, чтобы перенести ее в другой род, чуждый тому народу, которому она была специально предназначена и в языке которого она должна была быть сформулирована. Впрочем, раз признают общность происхождения и основания всех традиционных

учений, то констатация определенного сходства не влечет за собой никоим образом никакой прямой преемственности: так обстоит дело, например, в случае связей, подобных тем, которые устанавливает автор между Сефиротами и египетской «Эннеадой», полагая их оправданными; в крайнем случае, даже если предполагают, что Речь идет о сходстве, слишком конкретном для того, чтобы восходить к изначальной традиции, родства египетской и халдейской традиций в любом случае вполне достаточно, чтобы отдать себе в этом отчет. Когда же претендуют на то, что древнееврейская письменность произошла из иероглифов, то эта гипотеза представляется слишком произвольной, потому что в действительности никто не знает, чем на самом деле была эта письменность; все указания, которые можно найти в этом отношении заставляют думать скорее противоположное; и кроме того, совсем не ясно, каким образом отождествление чисел и букв, которое является существенным для древнееврейского языка, могло бы быть заимствованным из иероглифической системы. К тому же тесное сходство, существующее между древнееврейским и арабским языками, о котором здесь нет ни малейшего упоминания, еще более явно противоречит этой гипотезе, так как было бы очень трудно серьезно утверждать, что арабская традиция также должна происходить из Египта! Мы сразу же перейдем к третьей части, где мы прежде всего встречаем взгляды на искусство, которые если и содержат некоторые правильные мысли, не в меньшей степени исходят из более чем сомнительного утверждения; невозможно сказать, по крайней мере без дальнейшего уточнения, что «имеется только одно искусство», так как слишком очевидно, что единство основания, то есть символически выражаемые идеи, совершенно не исключает множественности форм. В следующих главах автор дает обзор не подлинных традиционных наук, как этого можно было бы пожелать, но каких-то, более или менее деформированных обрывков, которые продолжают существовать вплоть до наших дней, в особенности, в виде «гадания». Влияние, которое оказали на него концепции «оккультистов», обнаруживается здесь особенно досадным образом.

Добавим также, что совершенно неправильно говорить, что некоторые науки, которые зародились в древних храмах, совершенно тождественны современным и «университетским» наукам; на самом деле, даже там, где есть явное сходство предмета, точка зрения на него была совершенно отлична и всегда существует настоящая пропасть между традиционными и профанными науками. Наконец, мы не можем позволить себе не указать некоторые ошибки в деталях, так как среди них есть поистине удивительные примеры: так, хорошо известный образ «пахтания моря» здесь дан как образ «бога Самудра Муту» (Samudra Mutu) (sic!) Но это может быть более простительно, чем ошибки, относящиеся к вещам, более знакомым автору, нежели индуистская традиция, а именно, к древнееврейскому языку. Не будем говорить о том, что относится только к транскрипции, хотя она здесь ужасающе «небрежна»; но как можно все время называть Ain Bekar то, что на самом деле есть Aiq Векаг (криптографическая система, известная как в древнееврейском, так и в арабском языках, в которой можно видеть прототип масонского алфавита), путая кроме того, когда речь идет о нумерическом значении, финальную форму kaph с финальной формой noun и даже сверх того упоминать «финальный samek», который никогда не существовал и который есть ничто иное как mem? Как можно утверждать, что переводчики «Творения» передавали thehom через «воды», тогда как в том месте, где это слово находится в еврейском тексте, стоит maim, а вовсе не thehom, или что «Эйн Соф буквально означает Древний Годами», тогда как буквальный перевод этого имени «без предела»? Ietsirah означает «Формирование», а не «Творение» (которое обозначается как Beriah); «Зогар» означает не «Небесная Колесница» (очевидное смешение с «Меркабах»), а «Сияние»; автор, кажется, совершенно игнорирует то, что представляет собой Талмуд, поскольку он его рассматривает как состоящий из Нотарикона, Темураха и Гематрии, которые впрочем вовсе не являются «книгами», как он это утверждает, а методами каббалистической интерпретации! Мы на этом остановимся; согласимся, что подобные ошибки вовсе не побуждают слепо принимать утверждения автора и относительно

менее легко проверяемых моментов и безоговорочно доверять его египтологическим теориям…

Ксавьер Гишар: Элевсинская Алезия. Исследование об истоках европейской цивилизации[255]

Когда думаешь о воззрениях, представленных в этой работе, то в любом случае следует отдать должное тому большому труду, который в ней заложен, терпению и постоянству, доказательство которых дал нам автор, посвящая этим исследованиям в течение двадцати лет весь свой досуг, который оставался у него от его профессиональных занятий. Он изучил, таким образом, все места не только во Франции, но и по всей Европе, носящие имя, по видимости происходящее от имени Алезия (Alesia), иногда в достаточно искаженных формах; он нашел довольно значительное их число и отметил, что все они представляют определенные общие топографические особенности: они «занимают места, окруженные более или менее значительными потоками воды, изолирующими их почти как острова», и «все они имеют минеральный источник». Начиная с «доисторических» времен или по крайней мере с «протоисторических» эти «алезианские места» выбирались по причине их привилегированного расположения в качестве «мест собраний» (в этом состоит первоначальный смысл имени, которым они обозначались), и вскоре они становились центрами обитания, что, кажется, подтверждается многочисленными остатками, которые там в основном находят. Все это, в общем, совершенно приемлемо и еще раз показывает, что в тех районах, о которых идет речь, то, что называют «цивилизацией», восходит в прошлое гораздо далее, чем это обычно предполагают, и даже без какого-нибудь значительного разрыва непрерывности с того времени. Может быть необходимо только сделать здесь некоторые уточнения относительно уподобления имен: так уподобление Алезии и Элевсина не столь очевидно, как это думает автор, впрочем, вообще, можно только

пожалеть, что некоторые, предоставляемые им наблюдения свидетельствуют во многих случаях об его недостаточных или не очень надежных лингвистических познаниях; но даже оставляя в стороне более или менее сомнительные случаи, остается еще очень многое, особенно в Западной Европе, что может подтвердить сказанное выше. Само собой разумеется, что в конечном счете в существовании этой древней «цивилизации» нет ничего удивительного, каковы бы ни были ее происхождение и ее черты; далее мы возвратимся к этим вопросам. Но есть еще кое-что, и явно нечто более экстраординарное: автор констатирует, что «алезианские места» располагались правильным образом на расходящихся из центра лучах и идущих от одного края Европы до другого; он обнаружил двадцать четыре таких линии, названные им «алезианскими маршрутами», которые все сходятся к горе Пупе (Poupet), возле Алеза (Alaise), в Ду (Doubs). Кроме этой системы геодезических линий имеется также и вторая, образованная из «меридиональной», «равноденственной» и двух относящихся к солнцестоянию линий, центром которых является другая точка той же самой «алезии», отмеченной местностью, носящей имя Мион (Myon); имеются еще серии «алезианских мест» (отдельные из них совпадают с некоторыми из предыдущих), представляющие собою вехи линий, в точности совпадающих с различными градусами широты и долготы. Все это образует достаточно сложный ансамбль, но, к сожалению, нельзя сказать, что все в нем является абсолютно строгим: так, не все двадцать четыре линии первой системы составляют между собою равные углы; впрочем, в отправной точке достаточно очень небольшой ошибки в направлении, чтобы на определенном расстоянии иметь значительное отклонение, что в довольно значительной степени допускает определенную «приблизительность»; имеются также изолированные «алезианские места» вне этих линий, и следовательно, исключения или аномалии… С другой стороны, не очень понятно, каково могло бы быть особенное значение центральной «алезии»; возможно, что, в действительности, она имела таковое в отдаленную эпоху, но все же

достаточно удивительно, что впоследствии не осталось никакого следа, за исключением нескольких «легенд», которые в общем не имеют в себе ничего исключительного и которые связываются и со многими другими местами; во всяком случае, этот вопрос не решен и даже может быть неразрешим при современном состоянии дел. Как бы то ни было, имеется другое, более важное возражение, которое, кажется, автор не рассматривает, состоящее в следующем: с одной стороны, как мы только что видели, «алезианские места» определены некоторыми условиями, относящимися к естественной конфигурации земли; с другой стороны, они расположены на линиях, прочерченных искусственно людьми определенной эпохи; как можно согласовать эти две вещи совершенно различного порядка? «Алезианские места» также имеют в некотором роде два различных определения, и не ясно, в силу чего можно было бы придти к их объединению; это требует, по крайней мере, объяснения, а при его отсутствии, следует признать, что здесь есть некоторое неправдоподобие. Было бы иначе, если бы было сказано, что большинство мест, обладающих «алезианскими» чертами, естественным образом распределены согласно некоторым определенным линиям; это может показаться странным, но, по существу, не невозможным: мир может быть гораздо более «геометричен» в реальности, чем можно было бы подумать; и в этом случае люди в действительности должны были лишь признавать существование этих линий и превращать их в дороги, связывая между собой различные «алезианские» учреждения; и если линии, о которых идет речь, не являются простыми «картографическими» иллюзиями, то мы совершенно не видим, как можно их понять иначе. Мы только что сказали о дорогах, и именно это, в действительности, предполагает существование на «алезианских маршрутах» определенных «вех расстояния», образованных местностями, большая часть которых носит такие имена, как Кале, Версаль, Мион, Мильер; эти местности находятся на таких расстояниях от центра, которые являются точными кратными некой единицы измерения, которой автор дает конвенциальное обозначение «алезианский

стадий»; и особенно замечательно то, что эта единица, которая была прототипом греческого стадия, римской мили и гальского льё, равна шестой части градуса, из чего следует, что люди, которые зафиксировали ее длину, должны были с точностью знать истинные размеры земного шара. В этой связи автор называет факты, которые указывают, что познания географов «классической» античности, таких как Страбон и Птолемей, далеки от того, чтобы быть результатом их собственных открытий и представляют собою лишь остатки гораздо более древней науки, видимо даже «доисторической», большая часть из которых тогда уже была утрачена. Но нас удивляет, что несмотря на констатации такого рода, он принимает «эволюционистские» теории, на которых строится вся «предыстория», такая, как о ней учат официально; принимает ли он их на самом деле или только лишь не осмеливается им противоречить, все равно, в этой его установке есть что-то не совсем логичное, что во многом лишает силы его утверждения. На самом деле, эта сторона вопроса может быть прояснена лишь с помощью понятия священных наук, а оно вовсе не появляется в этой работе, где даже не встречается ни малейшего подозрения, что могла существовать наука, происхождение которой было бы иным, нежели «эмпирическим», которая не формировалась бы «прогрессивно» через длинную последовательность наблюдений, посредством которых человек, как допускалось, вышел мало помалу из предполагаемого «примитивного» невежества, которое при этом переносится несколько дальше в прошлое, чем это обычно думают. Разумеется, такое же отсутствие всяких традиционных данных касается того способа, которым рассматривается происхождение «алезианской цивилизации»: истина состоит в том, что все вещи в своем начале и даже гораздо позже обладали ритуальным и «священным» характером; следовательно, уместно спросить, могли ли «религиозные» (впрочем, слово довольно неточное) влияния осуществляться в той или иной особой точке, что соответствует слишком современным воззрениям и даже может иногда иметь следствием полное переворачивание определенных отношений. Так,

если принять, что обозначение «Елисейские Поля» находится в связи с «алезианскими» именами (что вообще-то кажется несколько гипотетичным), то не следует ли из этого заключить, что пребывание мертвых понималось по модели обитаемых мест, рядом с теми, где было закопаны их тела, но, скорее, наоборот, что сами эти места были выбраны и расположены в согласии с ритуальными требованиями, которыми руководствовались при этом и что считалось тогда гораздо большим, чем просто «утилитарными» заботами, если даже такие и могли существовать как таковые во времена, когда человеческая жизнь полностью управлялась традиционным знанием. С другой стороны, возможно, что «елисейские мифы» были связаны с «хтоническими культами» (и то, что мы говорили о символизме пещеры, в некоторых случаях может объяснить отношение с «мистериями» посвящения), но все же следовало бы уточнить смысл, придаваемый этому утверждению; во всяком случае, «Богиня-Мать» была чем-то совершенно другим, нежели «Природа», если только не понимать под этим Natura naturans, что уже вовсе не является «натуралистской» концепцией. Мы должны добавить, что преобладание, придаваемое «Богине-Матери», не могло восходить за пределы Кали-юги, которую оно достаточно четко характеризует; и может быть это позволит «датировать» более точно «алезианскую цивилизацию», мы хотим сказать, определить циклический период, к которому она должна быть отнесена: речь идет здесь о том, что, разумеется, в значительной степени предшествует «истории» в обычном смысле этого слова, но что уже, несмотря на это, не в меньшей степени удалено от подлинных истоков. Наконец, автор, кажется, очень озабочен установлением того, что «европейская цивилизация» имела свои истоки в самой Европе, помимо всякой интервенции иностранного и, в особенности, восточного влияния; но, по правде говоря, вопрос поставлен не совсем точно. Мы знаем, что первый исток традиции и, следовательно, всякой «цивилизации» на самом деле был гиперборейским, а не восточным или западным; но во времена, о которых идет речь, очевидно, что вторичный поток может

рассматриваться как давший рождение этой «алезианской цивилизации», и действительно, различные признаки в этом отношении наводят на мысль на атлантистский поток в период, когда он распространялся от Запада к Востоку после исчезновения самой Атлантиды; это, конечно, всего лишь совет, но он по крайней мере позволит легче ввести в рамки традиционных данных все то, что может быть поистине обоснованного в результатах этих исследований. Во всяком случае, несомненно, что такой вопрос, как «алезианские места» можно трактовать точно и полно только лишь основываясь на единственной точке зрения «священной географии»; но все же надо сказать, что среди древних традиционных наук она, конечно, являлась одной из тех, реконструкция которых в настоящее время представляет наибольшие и, может быть, во многих отношениях непреодолимые трудности; и в присутствии некоторых загадок, которые встречаются в этой области, позволительно спросить, не менялся ли облик земного мира (иногда весьма странным образом) даже в течение тех периодов, когда никакие значительные катаклизмы не происходили.

Ноэль де ла Уссай: Италийская архаическая бронза и ее символика[256]

Это исследование начинается с рассмотрения происхождения монет в бассейне Средиземноморья, вопрос довольно темный, для разрешения которого (как и для многого в таком роде) представляется невозможным восходить далее VI века христианской эры. Во всяком случае, автор хорошо понял, что «монеты были для древних вещью священной» (в противоположность совершенно профанному пониманию, которое об этом имеют современные люди) и что этим объясняется характер символов, имеющихся на них; мы думаем, что можно было бы даже пойти дальше и увидеть в этих символах печать осуществляемого духовным авторитетом контроля. То, что следует далее и касается Рима и Италии, гораздо более

гипотетично: сближение имени Энея и латинского названия бронзы кажется довольно спорным, хотя и не невозможным; возможно, это слишком узкая интерпретация легенды об Энее, которая в различных этапах его путешествий не видит ничего другого, кроме этапов распространения бронзовых монет; сколь ни было бы оно важно, тем не менее оно может рассматриваться только как вторичный факт, несомненно связанный со всем ансамблем традиции. Как бы то ни было, но самой невероятной нам представляется идея о том, что эта легенда об Энее могла иметь какое-нибудь отношение к Атлантиде: прежде всего, эти путешествия, осуществлявшиеся из Малой Азии в направлении к Италии, очевидно, не имели своей отправной точной Запад; затем, они относятся к эпохе, пусть и не определимой с достаточной точностью, но во всяком случае, на многие тысячелетия более поздней, чем исчезновение Атлантиды; но то, что эта теория слишком полна воображения, так же как и лингвистических фантазий, на которых мы не будем останавливаться, возможно, следует отнести за счет того факта, что исследование, о котором идет речь, появилось частью сначала в журнале «Атлантис»… Перечисление встречающихся на монетах символов, кажется, была выполнено насколько возможно более полным образом, и в конце работы были также добавлены синоптические таблицы, позволяющие понять их распределение на кружном пути вокруг средиземноморского бассейна; но о значении этих символов следовало бы сказать гораздо больше, и в этом отношении есть очень даже удивительные пробелы. Так, для нас совершенно не объяснимо, как можно сказать, что нос корабля с присоединенной фигурой Януса на римском ассе, «имеет отношение к Сатурну, и только к нему», тогда как хорошо известно, что корабль и лодка были атрибутами самого Януса:, что касается Сатурна, то довольно странно, как можно было назвать «пастушеской эрой» то, что на самом деле было «земледельческой эрой», то есть как раз наоборот, поскольку пастухи, в основном, народы кочевые, а земледельцы — народы оседлые; следовательно, каким же образом «пастушеская эра» может совпадать с «образованием городов»? То, что говорится о

Диоскурах, не проясняет ситуацию, то же относится и к Кабирам; но как получилось, что автор не заметил, что символизм последних тесно связан с металлургией, и даже еще более конкретно, с медью, что, однако, могло бы иметь самое непосредственное отношение к его предмету?

Ноэль де ла Уссай: Феникс, символическая поэма[257]

Не в нашей компетенции оценивать поэму как таковую, но с символической точки зрения она нам кажется не столь ясной, как было бы желательно, и даже «циклический» и «солнечный» характер мифа о Фениксе не достаточно четко выявлен; что же касается символа яйца, то мы признаемся, что нам не удалось понять, как он там трактуется; весь ансамбль в целом создает впечатление, вопреки своему названию, результата скорее «философического», чем символического вдохновения. С другой стороны, автор, кажется, серьезно верит в существование некоей организации, называющейся «Братьями Гелиополиса» и в ее связи с египетской традицией; в Европе часто составляют весьма курьезные идеи о Египте… В конце концов, точно ли, что именно с Египетским Гелиополисом первоначально ассоциировался Феникс? Был еще Гелиополис в Сирии, а если заметить, что всегда вплоть до сегодняшнего дня Сирия была не единственной страной, носящей это имя, то это может еще больше приблизить нас к началам; истина состоит в том, что различные «Города Солнца» определенной, относительно недавней эпохи никогда не были ничем другим, как только вторичными образами гиперборейской «Солнечной Земли», и что таким образом через все производные формы, «исторически» известные, символизм Феникса оказывается прямо связанным с самой изначальной Традицией.

Письма о человечестве, том III[258]

«Письма о Человечестве», публикация Ассоциации Гийома Бюде (Guillaume Bude), содержат в третьем томе (1944) любопытное исследование г-на Поля Мори (Paul Maury), названное «Секрет Вергилия и архитектура Буколик». Автор здесь открыл действительно настоящую «архитектуру», почти столь же удивительную, как архитектура «Божественной Комедии»; это достаточно трудно резюмировать, но тем не менее мы попытаемся указать главные черты. Он прежде всего отметил симметрию между I и IX эклогами (испытания Земли), между II и VIII (испытания Любви), между III и VII (Музыка освободительница), между IV и VI (сверхъестественные откровения); эти восемь эклог образуют двойную прогрессию, с одной стороны восходящую (для четырех первых), а с другой нисходящую (для четырех последних), то есть нечто вроде двойной лестницы, вершина которой занята V-й эклогой (Дафнис), которую он называет «Главной Буколикой». Остается эклога X-я (Галл), которая противопоставлена эклоге V-й, «как любовь профанная — священной любви, как плотский, не полностью посвященный человек — идеалу обновленного человека»; это «два предела, между которыми циркулируют души, между земным шаром и Олимпом». Все тогда образует нечто вроде плана «собора», или скорее «пифагорейской базилики», в которой V-я эклога представляет собой апсиду, тогда как X-я располагается на противоположном конце; между этими двумя другие эклоги располагаются по бокам с одной и другой стороны, те, которые симметричны, оказываются, разумеется, визави. Но это не все, и следующие затем замечания еще более необычны: речь идет о числе стихов в различных эклогах, в котором обнаруживается множество других симметрии, которые, разумеется, не могли быть непроизвольными. На первый взгляд, правда, некоторые из этих симметрии представляются только как приблизительные; но небольшие отличия, констатированные таким образом, приводят автора к определению и «локализации» некоторых искажений текста (пропущенные или добавленные стихи), впрочем, немногочисленных, и что полностью совпадает с теми искажениями,

которые уже раньше подозревались согласно чисто филологическим исследованиям. Учитывая это, симметрия становится совершенно точной; к сожалению, мы здесь не можем воспроизвести различные таблицы, в которых они обозначены и без которых они не могут быть поняты. Поэтому мы только скажем, что основные числа, которые выявлены здесь с очевидностью и повторяются со значительной настойчивостью, суть таковы: 183, число, которым, согласно пассажу из Плутарха, «пифагорейцы обозначали саму гармонию Великого Космоса», 333 и 666; последнее также является «пифагорейским числом, треугольным числом от 36, которое само есть треугольник от 8, двойная Огдоада Тетрады»; мы добавим, что это, по существу, «солнечное» число, и мы должны добавить, что смысл, придаваемый ему в Апокалипсисе, не представляет собою «перевертывание ценностей», как это говорит автор, но является на самом деле приложением противоположного аспекта этого числа, которое в самом себе содержит, как и многие другие символы, и «благотворный» и «злотворный» смыслы. Очевидно, что Вергилий имел в виду первый из этих двух смыслов; а теперь, правда ли, что он хотел сделать число 666 специально «цифрой Цезаря», что, кажется, подтверждается фактом, согласно комментатору Сервию, что Дафнис центральной (пятой) эклоги есть не кто иной, как сам Цезарь? Разумеется, здесь нет ничего невероятного, и другие замечательные сопоставления тоже поддерживают эту интерпретацию; добавим, впрочем, что не следует в этом видеть только простое «политическое», в обычном смысле слова, приложение, если вспомнить не только о «религиозной» стороне (что автор признает), но и о реальной «эзотерической» стороне роли Цезаря. Мы не может более распространяться обо всем этом, но думаем, что мы сказали достаточно, чтобы показать важность этой работы, чтение которой мы в особенности рекомендуем тем, кто интересуется символизмом чисел.

Другие статьи, посвященные Гиппократу в том же выпуске, вызывают некоторые размышления: в настоящее время в медицинской среде много говорят о «возвращении к Гиппократу»,

но, странная вещь, кажется, его рассматривают двумя различными и даже противоположными способами в смысле интенций, когда одни, с большим основанием, понимают это возвращение как реставрацию традиционных идей, а другие, как в данном случае, хотят из этого сделать нечто совершенно противоположное. Последние на самом деле намереваются придать гиппократовской медицине «философский» характер, то есть, согласно придаваемому ими смыслу этого слова, «рационалистический», и даже можно считать «светский» (не забывают ли они, таким образом, что сам Гиппократ принадлежал к священнической фамилии, без чего, впрочем, он вовсе не мог быть врачом?), и противопоставить ее в этом качестве древней священнической медицине, в которой они, естественно, не хотят видеть ничего другого, кроме «эмпиризма» и «предрассудка», согласно привычному современному предубеждению! Мы не думаем, что было бы бесполезно привлекать к этому внимание сторонников традиционного гиппократизма и призвать их, когда представится для них такой случай, расставить все по своим местам и выступить против этой ложной интерпретации; действительно, было бы очень жаль позволить таким образом отвратить это движение от его нормальной и законной цели, которое, даже если оно до сих пор пока обозначено как простая тенденция, не лишено интереса во многих отношениях.

Письма о человечестве, том IV[259]

«Письма о человечестве» (т. IV, 1945) содержат длинное исследование о «Боге Янусе и его римских истоках» г-на Пьера Грималя (Pierre Grimal), в котором содержится большое количество интересных и мало известных сведений с исторической точки зрения, но из которых не извлекается, к сожалению, никаких реально значимых заключений. Автор, конечно, имеет весьма веское основание критиковать «историков религий», которые хотят все сводить к таким «простым и грубым идеям», как «силы природы»

или «социальные функции»; но достаточно ли удовлетворительны его собственные объяснения, хотя они и обладают более субтильным характером? Что бы ни думали о более или менее гипотетическом существовании архаического слова ianus, обозначающего «действие ходьбы» и имеющего, следовательно, смысл «перехода», мы не видим, что же позволяет утверждать изначально отсутствие всякого родства между этим словом и именем бога Януса, так как простое различие в склонении, разумеется, никоим образом не мешает, общности корня; это, по правде говоря, всего лишь филологические тонкости безо всякого серьезного значения. Даже если предположить, что изначально имя Янус не было латинским (так, для г-на Грималя Янус изначально был «иностранным богом»), то почему же корень «i», то есть «идти», являющийся общим для латинского и санскрита, нельзя было бы также найти и в других языках? Можно выдвинуть и другую, достаточно правдоподобную гипотезу: почему римляне, когда они принимали этого бога, не перевели его имя, каково бы оно ни было, через какой-нибудь эквивалент в своем собственном языке, как они позднее меняли имена греческих богов, чтобы отождествить их со своими? Вообще, тезис г-на Грималя состоит в том, что древний Янус вовсе не был «богом дверей» и что эта черта была ему добавлена «позднее» в результате смешения двух различных слов, хотя по форме и совершенно сходных; но нам все это кажется совершенно неубедительным, так как предположение о так сказать «случайном» совпадении никогда ничего не объясняет. Впрочем, совершенно очевидно, что глубокий символизм «бога дверей» от него ускользает; видит ли он его тесную связь с ролью Януса, относящуюся к годовому циклу, что, однако, довольно непосредственно связано с фактом, что тот же самый Янус был, как он говорит, «богом Неба», а также, в этом качестве, и богом посвящения? Этот последний момент вообще полностью обойден молчанием; хотя он и говорит, что «Янус был посвященным, самим богом посвященных», но это слово здесь принимается в искаженном и профанном смысле, который на самом деле не имеет ничего общего с посвящением… Есть здесь

любопытные замечания о существовании двуликого бога и в других местах, кроме Рима, а именно, в восточной части бассейна Средиземноморья, но было бы преувеличением заключать из этого, что «Янус был в Риме всего лишь воплощением сирийского Урана»; как мы уже говорили, сходство между различными традициями вовсе не предполагает «заимствований» одной у другой; но сможем ли мы это когда-нибудь объяснить тем, кто верит, что один лишь «исторический метод» приложим ко всему?

В этом же томе находится статья о «Беатриче в жизни и творчестве Данте», которая не представляет никакого интереса с нашей точки зрения, но которая вынуждает, однако, сделать одно замечание: как возможно, когда занимаются Данте, после всех работ, касающихся «Верных Любви» (Fedeli d'Amore), выполненных Луиджи Валли и многими другими, что полностью игнорируют (или по крайней мере, делают вид, что игнорируют) значение эзотерического и инициатического порядка? Он упоминает здесь только об одной теологической интерпретации Р. П. Мандоне (R. P. Mandonnet), которой, разумеется, недостаточно, но которая, хотя она и совершенно экзотерическая, все же несмотря ни на что предполагает более высокий смысл, чем грубый «буквализм», желающий видеть в Беатриче только «женщину из плоти и кости». Ведь именно этот «буквализм» всевозможными путями претендует на «объяснение более психологическое и более человеческое», то есть, в общем, более соответствующее вкусам современных людей, и он больше согласуется с «эстетическими» и «литературными» предрассудками, которые были совершенно чужды Данте и его современникам.

Жорж Дюмезиль: Индоевропейское наследие Рима[260]

Г-н Дюмезиль исходит из совершенно профанной точки зрения, но в ходе его исследований ему приходится встречаться с некоторыми традиционными данными, и он извлекает из них

заключения, не лишенные интереса, но не всегда полностью оправданные, которые не могут быть приняты безоговорочно, тем более что он постоянно стремиться опереть их на лингвистические рассуждения, о которых можно сказать, что они, по меньшей мере, слишком гипотетичны. Впрочем, эти данные неизбежно слишком фрагментарны, он исключительно и в определенном смысле систематически «фиксируется» на таких вещах, как «трехчастное» деление, которое он стремится находить повсюду и которое, действительно, во многих случаях существует, но не является, тем не менее, единственным, что следовало бы учитывать, даже ограничиваясь областью его специализации. В этом томе он постарался резюмировать современное состояние своих работ, поскольку надо признать, что по меньшей мере у него нет претензий достичь окончательных результатов и к тому же его следующие друг за другом открытия уже привели его постепенно к изменению выводов. Речь идет, по существу, о том, чтобы выделить в римской традиции элементы, восходящие непосредственно, как представляется, к эпохе, в которой народы, которые принято называть «индоевропейскими», не разделились еще на несколько разных ветвей, каждая из которых должна была впоследствии продолжать свое существование независимым от других образом. В основании его теории лежит рассмотрение троичности божеств, состоящей из Юпитера, Марса и Квирина, которых он считает соответствующими трем социальным функциям; однако, представляется, что он слишком старается свести все к социальной точке зрения, что достаточно легко может вызвать переворачивание всех реальных отношений между принципами и их применением. Ему даже присущ определенно «юридический» склад ума, который явно ограничивает его горизонт; впрочем, мы не знаем, приобрел ли он его, посвятив себя в первую очередь изучению римской цивилизации, или же напротив, он уже имел эту тенденцию, и потому она его особенно привлекала, но в любом случае, обе эти стороны нам представляются связанными между собой. Мы не можем детально рассматривать вопросы, трактуемые в этой книге, но

мы должны по меньшей мере указать на любопытное замечание, тем более, что на нем основывается значительная часть его наблюдений; а именно, многие рассказы, которые, впрочем, представляются как «мифы», относятся в своих главных чертах к первым временам Рима (когда они даны как история), из чего следует заключить, что римляне превратили в «древнюю историю» то, что первоначально было в реальности их «мифологией». И судя по примерам, которые дает г-н Дюмезиль, в этом есть что-то истинное, хотя может быть, не следовало бы слишком злоупотреблять этой интерпретацией, сверх меры ее генерализируя; на самом деле, можно было бы спросить себя, не может ли история в некоторых случаях, особенно когда речь идет о «священной истории», действительно воспроизводить миф и предлагать как бы его «очеловеченный» образ, но само собой разумеется, что такой вопрос, который в целом есть не что иное, как вопрос о символической ценности исторических фактов, для современного ума не может быть даже поставлен.

Выходные данные

РЕНЕ ГЕНОН
RENÉ GUÉNON

МНОЖЕСТВЕННЫЕ СОСТОЯНИЯ БЫТИЯ
LES ÉTATS MULTIPLES DE L’ÊTRE

ТРАДИЦИОННЫЕ ФОРМЫ И КОСМИЧЕСКИЕ ЦИКЛЫ
FORMES TRADITIONELLES ET CYCLES COSMIQUES

Рекомендовано к печати Ученым советом Института философии РАН

Перевод с французского: д. филос. н. Т. Б. Любимова

---

notes



Примечания

1

Генон ни в коем случае не отрицал значимость философии вообще, он только говорил, что она должна занимать подобающее ей место.

2

Не-Бытие — это как бы взгляд со стороны Бытия на Абсолют, если, конечно, можно говорить о взгляде на Абсолют, разве что только метафорически.

3

Разное написание этих слов нужно для того, чтобы было легче понимать, идет ли речь о метафизике или о математике.

4

В определенном смысле, Принцип, являясь основанием всякого существования, будучи сам основан только на самом себе, напоминает также «безосновное» Я. Бёме.

«Человек и его осуществление согласно Веданте», «Великая Триада» и др.

6

См.: *«Символизм креста».* — М.: Беловодье, 2008.

7

Мы должны сразу же отметить, что один тот факт, что философская точка зрения никогда не обращается ни к какому символизму, достаточен для демонстрации исключительно «профанного» и совершенно внешнего характера, соответствующего этой особой точке зрения и образу мысли.

8

См.: *«Человек и его осуществление согласно Веданте»,* гл. XXIV.

9

См.: *«Символизм креста»,* гл. XVI–XVIII.

10

См. *«Символизм креста»,* с. 124.

11

См. *«Символизм креста»,* сс. 22–23.

12

См.: *«Восток и Запад»* и *«Кризис современного мира»*.

13

Следует заметить, что мы говорим «общие», а не «универсальные», так как здесь речь идет только об особых условиях некоторых состояний существования, не более того. Одного этого достаточно для понимания того, что в подобном случае речь не идет о бесконечных *(infinies)*. Очевидно, что эти условия ограничены, как и сами состояния, к которым они приложимы и которые они призваны определять.

14

Если нам иногда приходится говорить «метафизическое Бесконечное» *(infini),* то как раз для того, чтобы отметить более эксплицитным образом, что речь ни в коем случае не идет о так называемом «математическом бесконечном» или о какой-то другой «подмене Бесконечного», если можно так сказать, такое выражение вовсе не подпадает под сформулированное нами здесь только что возражение, потому что метафизический порядок реально неограничен, так что никакого определения при этом нет, но напротив, когда говорят «математический», то тем самым ограничивают концепцию особой узкой областью количества.

15

См.: *«Символизм креста»,* гл. XXVI и XXX.

16

Абсурд в логическом и математическом смысле есть то, что заключает в себе противоречие. Однако его смешивают с невозможным, так как это отсутствие внутреннего противоречия, равно логического и онтологического, определяет возможность.

17

Об употреблении терминов негативных по форме, но реальное содержание которых, по существу, утвердительное, смотри: *«Общее Введение в изучение индуистских доктрин», сс.* 140–144, а также: *«Человек и его осуществление согласно Веданте»,* гл. XVI.

18

Мы не говорим об определении, так как было бы явным противоречием претендовать на то, чтобы дать определение Бесконечному. Мы уже ранее показали, что сама метафизическая точка зрения по причине своего универсального и неограниченного характера не может далее определяться *(«Общее Введение в изучение индуистских доктрин»,* 2-я часть, гл. V).

19

Некоторые философы, очень справедливо возражая против так называемого «математического бесконечного» *(infini)* и показывая все противоречия, заключающиеся в этой идее (противоречия, которые, впрочем, исчезают, как только начинают отдавать себе отчет, что тут есть только бесчисленное *(l'indéfini),* думают, что тем самым доказали невозможность и метафизического Бесконечного *(l'infini).* На самом деле, все, что они доказывают этим смешением, есть только то, что они полностью игнорируют то, о чем в этом последнем случае идет речь.

20

Надо отличать эту логическую необходимость, которая есть невозможность того, чтобы вещи не было, или чтобы она была иначе, нежели она есть, и при этом независимо от любого частного условия, от так называемой «физической» необходимости, или необходимости факта, которая есть просто невозможность для вещей или существ не согласовываться с законами мира, к коему они принадлежат, и которая, следовательно, подчинена определяющим этот мир условиям, и которая значима только внутри этой особой области.

21

Иными словами, конечное, даже если его подвергают бесконечному *(indéfini)* продолжению, всегда есть ничто перед лицом Бесконечного. Следовательно, никакая вещь и никакое существо не могут рассматриваться как «часть бесконечного», что является одной из ошибочных концепций, органически входящих в состав «пантеизма», так как само использование слова «часть» предполагает определенное отношение со всем.

22

Особенно следует избегать понимания универсального Всего наподобие арифметической суммы, получаемой сложением ее частей, взятых последовательно одна за другой. Впрочем, даже когда речь идет о частном всём, то надо различать два случая; истинное всё предшествует своим частям и логически от них не зависимо; всё, понятое как логически следующее за своими частями, которых оно есть лишь только сумма, образует, на самом деле, то, что философы-схоласты называли «ens rationis» (мыслимое бытие), существование которого в качестве «всего» подчинено условию быть действительно мыслимым так таковое. Первое в себе самом содержит принцип реального единства, высший по отношению к множественности своих частей, тогда как у второго нет никакого другого единства, кроме того, которое мы ему придаем своей мыслью.

23

«Символизм креста», с. 126.

24

Это *Брахма* и его *Шакти* в индуистской доктрине (См.: «*Человек и его осуществление согласно Веданте», сс.* 77 и 107–109).

25

См.: *«Символизм креста», сс.* 166–167.

26

Действительно, надо наметить, что философская система представляет собой, по существу, произведение индивида в противоположность тому, что имеет место в случае традиционных учений, в глазах которых индивидуальности ничего не значат.

27

См.: *«Общее Введение в изучение индуистских доктрин»,* 2-я часть, гл. VIII; *«Человек и его осуществление согласно Веданте»,* гл. I; *«Символизм креста»,* I,XV.

28

Так же точно, если взять пример более общего порядка, различные геометрии, эвклидовы и неэвклидовы, очевидно, не могут прилагаться к одному и тому же пространству; но это не помешало бы разным модальностям пространства, которым они соответствуют, существовать в интегральности пространственной возможности, где каждая из них должна реализовываться на свой лад, следуя тому, что мы еще будем объяснять относительно тождества возможного и реального.

29

Должно быть хорошо понятно, что слово «существование» мы не берем здесь в строгом и соответствующем этимологической деривации смысле, который приложим только к обусловленному и случайному, то есть к проявлению; мы используем это слово только символическим и аналогическим способом, как мы иногда поступаем относительно слова «бытие», потому что оно помогает нам в определенной степени сделать понятным то, о чем идет речь, хотя в реальности оно крайне неадекватно (См.: *«Символизм креста»,* гл. I и II).

30

И тогда здесь «существование» в собственном и строгом смысле слова.

31

Такая идея метафизически не оправдана и может проистекать только от вторжения «моральной» точки зрения в область, где ей делать нечего; так же точно и принцип «наилучшего», к которому Лейбниц обращался по этому поводу, является, собственно говоря, антиметафизическим, как мы уже между прочим отмечали в другой работе *(«Символизм креста»,* с. 35).

32

Этим мы хотим сказать, что метафизически рассматривать «реальное» как конституирующее отличный от него порядок «возможного» не следует. Однако надо отдавать себе отчет, что само слово «реальное» достаточно неясное, если не двусмысленное, по крайней мере, при том его употреблении, которое применяется к нему в обыденном языке, а также большинством философов. Нам пришлось его использовать здесь, потому что необходимо было устранить обыденное различение «возможного» и «реального», тем не менее далее мы придадим ему гораздо более точное значение.

33

Важно отметить, что одного пространственного условия не достаточно, чтобы определить тело как таковое. Всякое тело необходимо является протяженным, то есть подчиненным пространству (откуда именно следует его бесконечная делимость, приводящая к абсурду атомистической концепции), но в противоположность мнению Декарта и других сторонников «механистической» физики, протяженность вовсе не составляет всю природу и сущность тел.

34

См.: *«Символизм креста»,* гл. XXX.

35

См. там же, гл. XI; сравни: *«Человек и его осуществление согласно Веданте», сс.* 42–44, а также гл. XIII XIV.

36

Le Non-Etre — термин, который можно перевести как «Нет-Бытие», и это было бы точнее, однако, в русском языке такое словообразование вряд ли допустимо, во всяком случае, оно неблагозвучно. С другой стороны, *«néant»* ошибочно переводят как «ничто», то есть как отрицание «чтойности», предметности, в то время как термин этот буквально означает «небытие», именно этот смысл и вкладывает Генон в него, используя его. Для понятия «ничто» используется слово «rien». Пренебречь этими оттенками смысла здесь невозможно. — *Прим. пер.*

37

См.: *«Человек и его осуществление согласно Веданте»,* гл. XVI.

38

Должно быть ясно, что, когда мы говорим «преходящее», то не имеем в виду ни исключительно, ни даже принципиально временную последовательность, так как она применима только к специальному модусу проявления.

39

О непрерывности состояний бытия смотри; *«Символизм креста»,* гл. XV и XIX. Только что сказанное должно показать, что так называемые принципы «сохранение материи» и «сохранение энергии», какова бы ни была форма, в которой их выражают, есть на самом деле только простые физические законы, совершенно приблизительные и относительными даже внутри особой области их применимости, могли бы быть истинными только при некоторых ограниченных условиях, если бы они еще продолжали существовать, *mutatis mutandis,* когда пытаются распространить такие законы, перенося их сообразно с их понятиями на всю область проявления. Физики все-таки должны признать, что речь идет о «случаях-пределах» в том смысле, что такие законы строго применимы только к тому, что они называют «замкнутыми системами», то есть к чему-то такому, что на самом деле не существует и не может существовать, так как невозможно реализовать и даже помыслить внутри проявления ансамбль, который был бы полностью изолирован от всего остального, без комбинации или обмена любого рода с тем, что есть вне него. Такой разрыв непрерывности был бы истинным пробелом в проявлении отношению к остальному, как если бы его и не было вовсе.

40

Именно так считают атомисты (См.: *«Человек и его исуществление согласно Веданте», сс.* 112–113).

41

Концепция «пустого пространства» противоречива, что, заметим по ходу дела, предоставляет достаточное доказательство реальности элемента эфира (акаши, *Akâsha),* в противоположность теории буддистов и тех греческих «философов натуралистов», для которых существовали только четыре телесных элемента.

42

Относительно пустоты и ее отношения к протяженности смотри также *«Символизм креста»,* гл. IV.

43

Дао-дэ-цзин, гл. XIV.

44

Невыразимое (а не непостижимое, как это обычно думают) изначально обозначалось словом «мистерия», так как по-гречески оно происходит от *μυστηριον,* происходящего от *μυειν,* что означает «молчать», «быть молчаливым». Из того же вербального корня *ти* (откуда латинское слово mutus, «немой») происходит также слово слово *μυθος,* «миф», которое, прежде чем отклониться от своего первоначального смысла вплоть до того, что стало обозначать фантастический рассказ, значило то, что, не будучи доступным непосредственному выражению, могло быть выражено только символическим представлением, будь оно фигуративным или вербальным.

45

Таким же образом можно было бы рассмотреть и темноту в высшем смысле как то, что существует вне освещенного проявления, тогда как в своем более низком и привычном смысле она есть просто отсутствие или лишение света, то есть нечто чисто негативное. Впрочем, черный цвет имеет в символизме образы, соотносимые с этим двойным значением.

46

Можно заметить, что обе возможности непроявления, рассматриваемые нами здесь, соответствуют «Бездне» *(Βυθος)* и «Молчанию» *(Σιγη)* некоторых школ александрийского гностицизма, являющиеся в действительности аспектами Не-Бытия.

47

Как мы вначале уже указывали, если хотят говорить о тотальном бытии, то и его приходится называть аналогично — «бытием», за неимением лучшего, более адекватного для нашего рассмотрения термина.

48

«Le meant», следовательно, не противопоставляется Бытию, в противоположность тому, что обычно говорят. Оно противопоставлялось бы Возможности, если бы могло каким-то образом реально войти в какую-то оппозицию. Но поскольку это не так, то нет ничего, что могло бы противополагаться Возможности, что понятно без труда, отсюда Возможность в действительности тождественна Бесконечному *(l'infini).*

49

Напомним, что «существовать» в этимологическом смысле этого слова (от латинского *existare)* означает именно быть зависимым или обусловленным, следовательно, не иметь в самом себе собственного принципа или достаточного основания, что и есть в случае проявления, как мы это объясним позже, точнее определяя его содержание.

50

«Символизм креста», с. 20–21.

51

Это ограничение необходимо, потому что в своей непроявленной сущности та же самая возможность, очевидно, не может подчиняться тем же самым условиям.

52

Это то, что индуистская доктрина обозначает как область грубого проявления; ее также называют «физическим миром», но это выражение двусмысленно, что может подтвердить современный смысл слова «физический», которое применяется только к тому, что относится к чувственным качествам; мы полагаем, что лучше оставить этому слову его старый этимологический смысл *(φυσυς, «природа»). Когда его понимают так, тогда тонкие проявления относятся к «физическим» так же, как и грубые проявления, так как «природа» тождественна всему универсальному проявлению в целом.*

53

«Символизм креста», с. 102.

54

Там же, с. 107.

55

См. *«Символизм креста»,* гл. XXVII.

56

Можно сказать, что «я» *(moi)* со всеми продолжениями, доступными ему, имеет гораздо меньшее значение, нежели ему приписывают современные западные психологи и философы, обладая при этом гораздо большими возможностями, о которых они не знают и которые не могут даже предположить (см. *«Человек и его осуществление согласно Веданте», сс.* 43–44, а также то, что мы будем говорить далее относительно возможностей индивидуального сознания).

57

Эти два случая — бесконечно возрастающего и бесконечно убывающего — соответствуют тому, что Паскаль так неудачно назвал двумя бесконечными *(infinis)* (См.; *«Символизм креста»,* с. 203). Следует подчеркнуть тот факт, что ни то, ни другое не выходят за границы количественной области.

Нелишне будет напомнить, что единое, о котором идет речь, есть метафизическое, или «трансцендентальное» единое, которое прилагается к универсальному Бытию как «коэкстенсивный» (равный по объему) ему атрибут, если использовать язык логиков (хотя понятия «объем» и «содержание», коррелятивное ему, не применимы вне категорий или самых общих понятий, то есть когда переходят от общего к универсальному), и которое как таковое сущностно отличается от математического, или численного единого (одного), применяясь только к количественной области. То же самое относится и к множественности в соответствии с замечаниями, которые мы неоднократно высказывали. Есть только аналогия, а не тождество или же сходство, между метафизическими понятиями, о которых мы говорили, и соответствующими математическими понятиями. Обозначение тех и других общими терминами ничего другого в действительности не выражает, кроме этой аналогии.

59

Вот почему мы думаем, что, насколько возможно, надо избегать использования таких терминов, как «эманация», которые привлекают идею или, скорее, ложный образ «выхода» Принципа вовне.

60

Разумеется, что слово «направления», заимствованное из рассмотрения пространственных возможностей, должно пониматься здесь символически, так как в буквальном смысле оно применимо только внутри возможностей проявления. Тот смысл, который мы ему придаем здесь, согласуется со всем тем, что мы представили в *«Символизме Креста».*

61

Мы не говорим «индивидуальных», так как в том, о чем идет речь здесь, заключаются и неформальные состояния проявления, являющиеся сверхиндивидуальными.

62

На самом деле в строгом смысле слова не существует возможного примера того, что относится к метафизическим истинам, потому что они по своему существу универсальны и не подлежат никакой конкретизации, в то время как всякий пример обязательно принадлежит к какому-то конкретному порядку на той или иной ступени.

63

«Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XIV.

64

Слово «воображаемый» должно быть понято в самом прямом смысле, потому что именно о создании образов во время сна по существу идет речь.

65

См.: *«Человек и его осуществление согласно Веданте»,* с. 108.

66

См.: *«Символизм креста», сс.* 28–29 и 197–198.

67

Чжуан-цзы, гл. II.

Эти замечания можно отнести также к случаю галлюцинации, когда ошибка состоит не в приписывании (как это обычно считают) реальности воспринимаемому объекту, так как, очевидно, невозможно воспринимать что-либо, что каким-нибудь образом не существовало бы, а в приписывании ему другого способа реальности, чем тот, который ему действительно присущ. Обычно это смешение между тонким порядком проявления и телесным.

69

Лейбниц определил восприятие как «выражение множественности в единстве» (многого в одном, *multorum in uno expressio),* что справедливо, но при учете тех замечаний, которые мы уже высказали по поводу единого, которое можно относить к «индивидуальной субстанции» (сравни: *«Символизм креста», сс.* 34–35).

Этим ограничением мы ни в коем случае не намереваемся отрицать внешнее существование чувственных объектов, являющееся следствием их пространственности; мы только хотим отметить, что не касаемся здесь вопроса степеней реальности, уместного при рассмотрении этого внешнего существования.

71

Мы здесь имеем в виду различение «духа» и «материи», такое, как его полагает западная философия после Декарта, дошедшая до сведения всей реальности либо к двум терминам этого различения, либо к одному из них, будучи не в силах над ним подняться (См.: *«Общее введение к изучению индуистских доктрин», сс.* 137–142).

72

Отношение «содержащего» и «содержимого» в буквальном смысле есть пространственное отношение, но здесь оно должно быть понято исключительно в переносном смысле, так как то, о чем идет речь, не имеет протяженности и не располагается в пространстве.

73

Из этого следует, что психология, хотя кое-кто и может это оспаривать, обладает точно таким же относительным характером, как и любая другая специальная и случайная наука, и что она не имеет предпочтительных отношений с метафизикой. Впрочем, надо заметить, что она есть совершенно «профанная» и современная наука без всякой связи с каким бы то ни было традиционным познанием.

74

См.: *«Человек и его осуществление согласно Веданте»,* гл. VII и гл. VIII.

75

Там же, гл. VIII.

76

Действительно, бывает так, что для вещей, понятие каждой из которых само по себе достаточно ясно, как и в данном случае, их определение является более запутанным и темным, нежели сама вещь.

77

Об этой эквивалентности всех состояний я сточки зрения тотального бытия смотри *«Символизм креста»,* гл. XXVII.

Некоторые психологи, однако, использовали термин «сверхсознание», но ничего другого, кроме ясного и отчетливого нормального сознания в оппозиции к «подсознанию», они под этим не понимали. При таких условиях это есть только лишь бесполезный неологизм. Напротив, то, что мы здесь понимаем под «сверхсознанием», поистине симметрично «подсознанию» по отношению к обычному сознанию. И тогда этот термин не допускает дублирования никаким другим термином.

79

См.: *«Человек и его осуществление согласно Веданте», с.* 182.

80

«Ошибка спиритов», 2-я часть, гл. VI, и *«Символизм креста», сс.* 125–127.

81

Успех этой теории, впрочем, основывается на том, что ничего «научного» в себе не имеет, а непосредственно зависит от своего антитрадиционного характера; по тем же причинам можно предвидеть, что еще долго будет присутствовать в школьных учебниках и популярных изданиях, даже когда серьезные биологи не будут больше в нее верить.

82

Надо понимать, что невозможность изменения видов относится только к истинным видам, которые не совпадают принудительно и необходимо с тем, что обозначается таковым образом в классификациях зоологов и биологов; они могут ошибочно принимать за различные виды то, что в действительности есть только расы или вариации одного и того же вида.

83

На первый взгляд, это утверждение может показаться довольно парадоксальным, но оно достаточно хорошо подтверждается как в случае растений и некоторых так называемых низших животных, таких как полипы и черви, когда почти невозможно распознать, имеется ли один или много индивидов, и определить, в какой степени различаются эти индивиды на самом деле один от другого, тогда как границы вида, напротив, являются всегда достаточно четкими.

84

Сравни: *«Ошибка спиритов», сс.* 249–252.

85

«Человек и его осуществление согласно Веданте», сс. 120–124.

86

См.: *«Человек и его осуществление согласно Веданте»,* гл. VIII. Мы употребляем термин *«ментальное»,* предпочтительно перед другими, потому что его корень тот же самый, что и у термина «*манас»,* отсылающий нас к латинскому *mens,* английскому *mins,* и так далее. Впрочем, множество лингвистических сближений, которые можно сделать относительно этого корня *man* и *men* и различных значений слов, которые он образует, ясно показывают, что речь идет здесь об элементе, сущностно характеризующем человеческое существо, поскольку его значение часто также служит для его наименования, а это предполагает, что это существо определено достаточным образом присутствием упомянутого элемента. (Сравни: там же, сс. 23–24.)

87

Далее мы увидим, что «ангельские» состояния являются собственно сверхиндивидуальными состояниями проявления, то есть принадлежащими к области проявления, свободной от форм.

88

Мы напоминаем, что вид есть, по существу, порядок индивидуального проявления, что он строго имманентен некоторой определенной ступени универсального Существования, и что, следовательно, существо привязано к нему только в своем состоянии, соответствующем этой ступени.

89

В космическом порядке соответствующее тому же принципу преломление имеет свое выражение в *Ману (Manu)* индуистской традиции *(«Общее Введение в изучение индуистских доктрин»,* 3-я часть, гл. V, и *«Человек и его осуществление согласно Веданте», сс.* 58–59).

Согласно философам-схоластам перенос такого рода должен осуществляться каждый раз, когда переходят от атрибутов сотворенных существ к божественным атрибутам так, чтобы это было только аналогией, если те же самые термины прилагаются и к тем, и к другим для того, чтобы просто указать, что в Боге имеется принцип всех качеств, находящихся в человеке или в любом другом существе, разумеется, при условии, что речь идет о реально положительных качествах, а не о таких, которые, будучи лишь следствием лишения или ограничения, имеют чисто негативное существование, какова бы ни была их видимость, и, следовательно, лишенных принципа.

91

Дискурсивное познание, противополагаемое интуитивному, по сути, есть синоним непрямого и опосредованного познания; следовательно, это совершенно относительное познание, в некотором роде — через отражение или сопричастность. По причине его внешнего характера, позволяющего сохранять двойственность субъекта и объекта, оно в самом себе никогда не может обрести гарантии истины, но должно получать ее от принципов, которые его превосходят и которые относятся к интуитивному порядку познания, то есть к чисто интеллектуальному.

92

Мы высказываем это ограничение, потому что логика в восточных цивилизациях, таких как Индия и Китай, имеет совершенно иной характер, который превращает ее в «точку зрения» *(даршана, darshana)* тотальной доктрины и в истинную «традиционную науку» (См.: *«Общее введение в изучение индуистских доктрин»,* 3-я часть, гл. IX).

93

Сравни: *«Символизм креста»,* гл VII.

94

Это пересечение есть, согласно тому, что мы уже представляли в другом месте, пересечение «Небесного Луча» с его плоскостью отражения (там же, гл. XXIV).

95

См.:. *«Человек и его осуществление согласно Веданте»,* гл. VII и VIII.

96

Это то, что мы указали выше по поводу возможностей «я» *(moi)* и его места в тотальном бытии.

97

Мы намеренно используем это выражение, потому что некоторые, вместо того чтобы придать психологии ее законное место специальной науки, претендуют сделать из нее отправную точку и основание всей псевдометафизики, что, разумеется, не имеет никакой ценности.

98

См.: *«Символизм креста», сс.* 25–26 и 34–35.

99

См. там же, сс. 27–28 и 206–208.

100

«Человек и его осуществление согласно Веданте».

101

См.; *«Общее введение в изучение индуистских доктрин», сс.* 127–132, и *«Человек и его осуществление согласно Веданте», сс.* 59–61. Как мы уже отмечали, именно к Декарту надо отнести происхождение и ответственность за этот дуализм, хотя следует также признать, что эти концепции обязаны своим успехом тому, что они в целом были лишь систематизированным выражением ранее существовавших тенденций современного духа (сравни: *«Кризис современного мира», сс.* 124–128).

102

О значении этих терминов, заимствованных из исламского эзотеризма, смотри *«Символизм креста», сс.* 32–33.

103

Это наименование происходит оттого, что круг, радиус которого полагается бесконечным, имеет своим пределом прямую. В аналитической геометрии уравнение круга-предела, о котором идет речь и который является местом бесконечно удаленных от центра (начала осей координат) точек, в действительности превращается в уравнение первой степени, как у прямой.

104

См.: *«Символизм креста»,* гл. XX.

105

О различении «внешнего» и «внутреннего» и границах, в которых они значимы, см. там же, сс. 205–206.

106

Это надо сравнить с тем, что мы говорили в другом месте о том, что в полноте расширения, в которой достигается совершенная однородность, так же как и наоборот, предел различения реализуется только в предельной универсальности.

107

Сравни: *«Человек и его осуществление согласно Веданте», сс.* 177–179. Впрочем, этот временной символизм используется постоянно в теории циклов; он применяется в ней к ансамблю существ или к каждому из них в отдельности. Космические циклы есть не что иное, как состояния или ступени универсального Существования или их вторичные модальности, когда речь идет о подчиненных или более ограниченных циклах, которые, впрочем, представляют собой соответствующие фазы модальностей циклов, более обширных, в которых они интегрируются в силу уже упоминавшейся нами аналогии частей и всего.

108

Это истинно не только относительно времени, но также и относительно «длительности», рассматриваемой, согласно некоторым концепциям, как заключающей в себе помимо времени все другие возможные модусы следования, то есть все условия, которые в других состояниях существования могут соответствовать по аналогии тому, чем является время в человеческом состоянии (См.: *«Символизм креста»,* с. 211).

109

Сравни: *«Человек и его осуществление согласно Веданте»,* с. 43.

Так же как, например, прямая сводима к окружности, а плоскость к сфере, как являющиеся пределами одной и другой, когда их радиусы предполагаются увеличивающимися до бесконечности.

111

Впрочем, совершенно понятно, что отрицание одного условия, то есть одного определения или ограничения, обладает положительным характером с точки зрения абсолютной реальности, как мы уже это объясняли в случае использования негативных по форме терминов.

112

«Символизм креста», гл. V.

113

«Человек и его осуществление согласно Веданте», сс. 41–42.

114

См. там же, с. 190, а также *«Символизм креста»,* с. 18. «Форма в геометрическом смысле, это контур: это проявление Предела» (Матджои, *«Метафизический Путь»,* с. 85). по аналогии с тангенсовым уравнением кривой, ее можно определить как ансамбль тенденций направления. Само собою разумеется, что это понимание, созданное на геометрической основе, может переноситься и на качественный порядок. Отметим также, что эти же рассмотрения можно использовать и в том, что относится к не индивидуализированным элементам (но не к сверхиндивидуальным) «опосредующего мира», которым дальневосточная традиция дает родовое наименование «блуждающих влияний», и к их возможности временной и мимолетной индивидуализации, в установлении направления, через вход в отношения с человеческим сознанием. (См.: *«Ошибка спиритов», сс.* 119–123).

115

Несомненно, именно так надо понимать слова Аристотеля о том, что «человек [как индивид] никогда не мыслит без образов», то есть без форм.

116

Разделение Вод с точки зрения космологии мы находим как раз в начале Книги Бытия (I, 6–7).

117

См.: *«Символизм креста», сс.* 166–167.

118

Сравни: *«Человек и его осуществление согласно Веданте», сс.* 71–72.

119

«Символизм креста», гл. XXIV. В символизме индуизма это также плоскость, по которой Брахманда, или «Яйцо Мира», в центре которого покоится Хираньягарбха, разделяется на две половины. Впрочем, часто это «Яйцо Мира» представляется плавающим на поверхности изначальных Вод (См.: *«Человек и его осуществление согласно Веданте», сс.* 71 и 143–144).

Нараяна, в индуистской традиции одно из имен *Вишну,* буквально означает «Тот, кто ходит по Водам»; здесь имеется близость к евангельской традиции, которая предлагает то же самое. Естественно, здесь, как и везде, символическое значение не имеет никакого исторического характера, каковым обладает во втором случае рассматриваемый факт, факт, в конечном счете, тем менее спорный, что его реализация, соответствующая достижению определенной ступени действительного посвящения, является гораздо менее редкой, чем это обычно предполагают.

121

См.: *«Символизм креста», сс.* 175–176 и 194–195.

122

Сравни именно дальневосточный символизм Дракона, определенным образом соответствующий теологической концепции Слова, как «связи возможностей» (См.: *«Человек и его осуществление согласно Веданте»,* с. 168.).

123

Если «ангельские» состояния являются сверхиндивидуальными состояниями, образующими неоформленное проявление, то ангелам нельзя приписывать ни одной способности, относящейся к индивидуальному порядку. Например, как мы уже говорили выше, их нельзя считать одаренными разумом, что является исключительным свойством человеческой индивидуальности. Они могут обладать только модусом чисто интуитивного интеллекта.

124

«Человек и его осуществление согласно Веданте», с. 108. Трактат *«Об Ангелах»* святого Фомы Аквинского, в частности, весьма характерен в этом отношении.

125

«Эзотеризм Данте», сс. 10 и 58–61.

126

«Символизм креста», сс. 182–183.

127

Сравни: там же, сс. 125–127.

128

«Человек и его осуществление согласно Веданте», гл. XXIV.

129

См. там же, гл. XXII и XXIII.

130

Эти «духовные иерархии» в качестве различных состояний, соответствующих им, реализуются через достижение стольких же ступеней действительного посвящения и аналогичны тому, что в исламском эзотеризме называется «категориями посвящения» *(Tarlîbut-taçawwuf);* мы укажем только в этой связи на трактат Мохиддина ибн Араби, носящий именно это название.

131

См.: *«Человек и его осуществление согласно Веданте»*.

132

Атма-бодха Шанкарачарьи (См. там же, с. 239).

133

Сравни: *«Человек и его осуществление согласно Веданте»,* гл. XVII.

134

Символ «питания» часто используется в *Упанишадах* для обозначения такой ассимиляции.

135

Все это исчерпывающим образом объясняется в работе *«Символизм креста»*.

136

Само собою разумеется, что мы здесь берем термины «субъект» и «объект» в их самом обычном смысле, чтобы обозначить соответственно «того, кто познает» и «то, что познается» (См.: *«Человек и его осуществление согласно Веданте», с.* 152).

137

Мы уже отмечали в связи с разными поводами, что Аристотель принял в качестве принципа познания отождествление, но это утверждение у него и у его схоластических последователей, как представляется, осталось чисто теоретическим, без того, чтобы когда-нибудь извлечь из него какое-нибудь следствие относительно метафизической реализации (См. именно: *«Общее Введение в изучение индуистских доктрин»,* с. 157, и *«Человек и его осуществление согласно Веданте», с.* 252).

138

Мы здесь имеем в виду современные «теории познания», относительно пустого тщеславия которых мы уже высказывались в другом месте *(«Общее Введение в изучение индуистских доктрин»,* с. 156); впрочем, мы к этому вернемся еще раз немного далее.

139

Это различие интуитивного и дискурсивного познания, о котором мы уже достаточно часто говорили, и поэтому нет необходимости еще раз на этом останавливаться.

140

См. там же, сс. 102–104.

141

Можно отметить также, что общее для двух существ, согласно смыслу, который Аристотель вкладывает в слово «акт», есть то, в чем их природы совпадают по крайней мере частично.

142

См.: *«Человек и его осуществление согласно Веданте»,* с. *133*. Символизм «ртов» у *Вайшнавары* относится к аналогии познавательной ассимиляции с питающей ассимиляцией.

143

Атма-бодха Шанкарачатьи. (См. там же, с. 231.)

144

См. также: *«Общее Введение в изучение индуистских доктрин»*, *сс.* 156–157.

145

Это приложимо также к сфере простого чувственного познания, которое является тоже (в низшем и ограниченном порядке, каков и есть его порядок) непосредственным познанием, следовательно, необходимо истинным.

146

Тайттирия Упанишада, 2-я книга, 1-я глава, строка 1.

147

Эта формула согласуется с определением святого Фомы Аквинского истины как *соответствия вещи и интеллекта;* но в этом есть нечто вроде переноса, поэтому здесь уместно учитывать то важнейшее различие, что схоластическая доктрина замкнута исключительно в Бытии, тогда как то, что мы имеем в виду, применимо также и ко всему тому, что есть по ту сторону Бытия.

148

Здесь термин «интеллект» также перенесен по ту сторону Бытия, следовательно, с еще большим основанием, по ту сторону *Буддхи,* хотя он относится к универсальному и вне-формальному порядку, принадлежит все еще к области проявления и, следовательно, не может быть назван необусловленным.

149

Впрочем, тесное родство между словами «реальное» и «реализация», ничего произвольного в себе не имеющее, бросается в глаза.

150

Это то же самое постоянство, которое выражается в теологическом языке несколько иным образом, когда говорят, что возможности вечно существуют в божественном разуме.

151

Risalâtul-Ahadiyah Мохиддина ибн Араби. (См.: *«Человек и его осуществление согласно Веданте»,* с. 163.)

152

Мы, следовательно отбрасываем решительно и абсолютно все «агностицизмы», какой бы степени они ни были. Впрочем, можно было бы Спросить у «позитивистов», так же как и у сторонников знаменитой теории Герберта Спенсера о «Непостижимом», что же им позволяет утверждать, что есть что-то, что не может быть познанным; этот вопрос рискнул бы остаться без ответа, тем более что некоторые, кажется, на самом деле просто смешивают «неизвестное» (то есть в конечном счете то, что им самим неизвестно) и «непознаваемое» (См.: *«Восток и Запад»,* с. 49, и *«Символизм креста»,* с. 175).

153

Матджои. *«Метафизический Путь»,* с. 86.

154

То, что превосходит разум, не будет из-за этого противоположно разуму; такой смысл главным образом придается слову «иррациональное».

155

Напомним в этой связи, что «мистерия», даже понятая в ее теологическом значении, вовсе не есть нечто непознаваемое или непостижимое, но, следуя этимологическому смыслу слова, как мы это сказали выше, есть нечто, что является невыразимым, следовательно, несообщаемым, а это совсем не одно и то же. *«Человек и его осуществление согласно Веданте», сс.* 152–153.

156

«Человек и его осуществление согласно Веданте», сс. 152–153.

157

Отметим, впрочем, что теология, намного в этом превосходящая философию, по крайней мере признает, что эта оппозиция может и должна быть превзойдена, тогда как ее разрешение ей не открывается с очевидностью, которая возникает, когда ее рассматривают с метафизической точки зрения.

158

Эта самая «невзаимность» также исключает всякий «пантеизм» и всякий «имманентизм», как мы уже ранее отмечали в другой работе *(«Человек и его осуществление согласно Веданте», сс.* 254–255).

159

Речь здесь, разумеется, идет о точке, расположенной в пространстве, а не об изначальной точке (точке-принципе), для которой само пространство есть только ее распространение или развертывание. Об отношениях точки И протяженности смотри: *«Символизм креста»,* гл. XVI.

160

Традиционный комментарий *Чжуан-цзы* (сравни: *«Символизм креста»,* гл. XXII).

161

То же самое можно сказать о большинстве дискуссий относительно конечной цели; точно так же и дискуссия о различии «внутренней цели» и «внешней цели» может показаться исполненной значения, когда принимают антиметафизическое предположение о том, что индивидуальное существо есть существо завершенное и образующее «закрытую систему», потому что иначе то, что «внешнее» для индивида, может быть не менее «внутренним» для истинного существа, если это различение, которое предполагает это слово, оставалось бы все еще применимым к нему (См.: *«Символизм креста», сс.* 204–206); легко понять, что предназначение и конечная цель по сути тождественны.

162

Сравни; *«Человек и его осуществление согласно Веданте»,* с. 229.

163

См. *«Человек и его осуществление согласно Веданте», сс. 75–76.*

164

Можно отметить также, что раз множественность происходит из единого, в котором она содержится или заключена в принципе, то она никоим образом не может разрушить ни единство, ни то, что является следствием единства, каковой является свобода.

165

Всякое бытие, чтобы поистине быть таковым, должно обладать некоторым единством, принцип которого оно носит в самом себе. В этом смысле Лейбниц был прав, говоря: «То, что не есть одно бытие *(un etre),* не есть более поистине бытие *(un etre)*»; но эта адаптация схоластической формулы «бытие и единое обратимы» *(ens et unum comvertuntur)* утрачивает у него метафизическое значение приданием абсолютного и полного единства «индивидуальным субстанциям».

Впрочем, именно в силу этой относительности можно говорить о степенях этого единства, а следовательно, и о степенях свободы, так как степени есть только в том, что относительно, а то, что абсолютно, не подводится под «больше» или «меньше» («больше» и «меньше» здесь надо понимать по аналогии, а не в одном их количественном значении).

167

Надо проводить различие между сложностью, которая есть только чистая множественность, и той, которая, напротив, есть расширение единого *(Asrâr rabbâniyak в* исламском эзотеризме: *«Человек и его осуществление согласно Веданте»,* с. 107, и *«Символизм креста»,* с. 44); можно сказать, что по отношению к возможностям Бытия, первая соотносится с «субстанцией», а вторая — с «сущностью». Можно те же отношения существа с другими (отношения, которые для этого существа, рассматриваемого в состоянии, где они имеют место быть, входят как элементы в состав его природы, поскольку они составляют часть его атрибутов, являющихся столькими же вторичными модификациями его самого) в двух внешне противоположных аспектах, но в реальности дополняющих друг друга, вследствие чего в этих отношениях существо, о котором идет речь, ассимилирует их или ими ассимилируется, эта ассимиляция конституирует «понимание» в собственно смысле слова. Отношение, существующее между двумя существами, является одновременно модификацией и того, и другого; но можно сказать, определяющая причина этой модификации покоится в том из этих существ, которое воздействует на другого или которое его ассимилирует, если брать это отношение с предыдущей точки зрения, являющейся уже не точкой зрения действия, а точкой зрения познания тем, что она заключает в себе отождествление обеих сторон.

168

Неважно, что некоторые предпочитают называть «спонтанностью» то, что мы называем свободой, чтобы специально зарезервировать это наименование за человеческой свободой. Данное использование двух различных терминов легко способно ввести в заблуждение, когда полагают, что свобода обладает иной природой, тогда как в реальности речь идет только об отличающейся степени, или по меньшей мере, что она конституирует что-то вроде «привилегированного случая», что метафизически не оправдано.

169

См.: *«Человек и его осуществление согласно Веданте», ее* 121–124.

170

Длительность сама по себе, понимаемая в самом общем смысле, как обусловливающая все существование в последовательном модусе, заключающая в себе всякое условие, соответствующее времени в других состояниях по аналогии, не в большей степени могла бы быть универсализованной, потому что в Универсуме все должно рассматриваться в одновременности.

171

Надо учитывать то, что мы сказали выше относительно ограничения, которое следует иметь в виду, когда хотят придать универсальное' значение слову «сознание» посредством переноса по аналогии. Используемое здесь выражение по сути почти тождественно выражению «аспект Бесконечного», которое уже не может приниматься буквально.

172

Матджои. *«Метафизический путь», сс*. 73–74.

173

«Деятельность Неба» в самом себе (в принципиальной недифференциации Не-Бытия) есть недействующая и непроявленная (См.: *«Символизм креста»,* гл. XXIII).

Она им становится только в обычной философской концепции, которая является не только ошибочной, но поистине абсурдной, так как она предполагает, что что-то может существовать, не обладая никаким основанием бытия.

175

См.: «*Человек и его осуществление согласно Веданте»,* гл. XVI и XXVII.

176

Об этом выражении, принадлежащем исламскому эзотеризму и об эквивалентном *швешчхачари* индуистской доктрины смотри *«Символизм креста»,* с. 82. См. также то, что было сказано о *Йоге и дживан-мукти («Человек и его осуществление согласно Веданте»,* гл. XXIV и XXVI).

177

Эта статья появилась на английском в «Journal of the Indian Society of Oriental Art», июнь-декабрь, 1937, изданном А. К. Кумарасвами по случаю его шестидесятилетия.

178

Mircea Eliade. Le Mythe de l'eternel retour. Archetypes et repetition. — Gallimard, Paris.

179

Gaston GeorgeL Les Rythmes dans l'Histoire. Chez l'auteur, Belfort.

180

Les Rythmes dans l'Histoire. Edition «Servir», Besancon.

181

Статья, названная «Громовые камни», появилась в «La Voile d' Isis», май 1929 г. и представляет собою XXV главу сборника «Фундаментальные символы священной науки».

182

Этот вопрос, как представляется, связан с вопросом о наклоне земной оси, наклоне, который, согласно некоторым традиционным данным не существовал в начале, но был следствием того, что в западных языках обозначается как «падение человека».

183

Те, кто захотел бы иметь более точные указания по этому поводу, могут их найти в замечательной работе B. G. Tilak, The Arctic Home in the Veda, которая, к сожалению, кажется, остается совершенно неизвестной в Европе, без сомнения, потому, что ее автор был не прозападным индусом.

По поводу атлантической Тулы мы думаем, что интересно привести здесь информацию, которую мы нашли в географической хронике Journal des Debats (22 января 1929 г.) об «Индейцах Панамского перешейка», важность которой, конечно, ускользнула от самого автора этой статьи: «В 1925 г. большая часть индейцев куна восстали, убили жандармов Панамы, который жили на их территории и основали независимую республику Туле, знаменем которой была свастика на оранжевом фоне с красной каймой. Эта республика существует еще и в настоящее время». Это означает, что осталось еще гораздо больше относящегося к традициям древней Америки, о чем не смели и подумать.

185

Статья, названная «Тройная друидическая ограда» появилась в «Le Voile d' Isis», 1929 г. и составляющая X главу «Фундаментальных символов священной науки».

186

Это имя Варахи применяется к «священной земле», символически ассимилировано с определенным аспектом Шакти Вишну, рассматриваемым в этом случаем в его третьем аватаре; об этом можно многое сказать, и может быть мы позднее однажды к этому вернемся. Это имя никогда не могло означать Европу, как это, кажется, думал Сент-Ив д'Альвейдр; с другой стороны, этот вопрос, может быть, представляли бы себе на Западе гораздо более ясно, если бы Фабр д'Оливе и его последователи не смешивали бы запутанным образом историю Парашу-Рама и историю Рама-Чандры, то есть шестого и седьмого аватар, которые, однако, во всех отношениях различны.

187

Мы охотно предполагаем, что, написав это слово, г-н Ле Кур имел в виду скорее всего современные, а не традиционные интерпретации свастики, как, например, те, которые можно найти у немецких «расистов», которые претендуют на то, что они владеют этой эмблемой, облекая ее, впрочем, барочным характером и называя haken-kreuz или «крючковатый крест».

188

Г-н Ле Кур упрекает нас за слова в адрес его сотрудника, что тот «не имеет, конечно, дара языков», и он находит, что это «неудачное выражение»; он просто смешивает — увы! — «дар языков» с лингвистическими познаниями; то, о чем идет речь, не имеет ничего общего с эрудицией.

189

Этот самый г-н Сарачага написал zwadisca вместо свастика; один из его учеников, которому мы об этом как-то сообщили, убеждал нас, что у него были на то причины, чтобы так писать; это уж слишком легкое оправдание!

А именно, см. «Царь мира».

191

См. нашу работу «Символизм креста».

192

Мы думаем, что длительность атлантической цивилизации должна быть равной «великому году», понимаемому в смысле полупериода прецессии; что касается катаклизма, его заканчивающего, то некоторые соответствующие данные указывают, что имели место семь тысяч двести лет до 720 года Кали-юги, года, который сам является начальной точкой известной эры, но ни происхождение, ни значение которой, кажется, уже не знают и те, кто еще сегодня ее используют.

193

У арабов также обычно отсчитывают часы дня, начиная от магреба (maghreb), то есть от захода солнца.

Напротив, потопы Девкалиона и Огигеса у греков, как кажется, относятся к периоду еще более ограниченному и к частичным катаклизмам, более поздним по отношению к Атлантиде.

195

Начальное alef, исчезает в производном слове, что не является исключительным случаем; этот alef вовсе не представляет собою приставку, имеющую независимое значение, как этого бы хотел Латуш (Latouche), лингвистические концепции которого зачастую слишком фантастичны.

196

См. о символизме трех цветов нашу работу «Эзотеризм Данте».

197

См. «Царь мира», гл. VI, в конце.

198

«Человек и его становление согласно Веданте», гл. XIV. См. также «Ошибка спиритов», с. 116–119.

199

Это обнаруживается в отношении, существующем в арабском языке между словами «нур», свет, и «нар», огонь (в смысле тепла).

200

Здесь дело не обходится без определенных ошибок: так, нам встречалось, что пытаются привязывать Талмуд к «Каббале», понимаемой в эзотерическом смысле; действительно, Талмуд, конечно же, «традиция», но чисто экзотерическая, религиозная и легальная.

201

Отсюда слово qadam означает «нога», то есть то, что служит при ходьбе.

202

El insanul-qadim, то есть «Изначальный человек» на арабском языке является одним из обозначений «Универсального человека» (синоним El insanul-kamil, который буквально значит «Человек совершенный» или всеобщий); что в точности то же самое, что и древнееврейский Адам Кадмон.

203

Любопытно отметить, что Христа называют иногда Востоком; несомненно, это обозначение может быть отнесено к символизму восходящего солнца; но по причине двойного смысла, который мы только что отметили, возможно, что его стоит сближать главным образом с древнееврейским Elohi Qedem, или же выражением, обозначающим в Писании «Древнего Днями», то есть Того, кто есть до дней или Принцип циклов проявления, символически представляемых как «дни» разными традициями («дни Брамы» в индуистской традиции, «дни творения» в древнееврейском Творении).

204

См. выше главу «Каббала»; мы также просим читателей обратиться к статье о «Науке о буквах», которая представляет собою главу VI «Фундаментальных символов священной науки».

205

На этом же основании также можно выступить против намерения привязать исламский эзотеризм к тому же неоплатонизму; только философия у арабов имеет греческое происхождение: и везде, где он встречается, к нему применяется это имя «философия» (на арабском языке falsafah), которое есть как бы знак самого этого происхождения; но здесь речь идет вовсе не о философии.

Это можно применить и к сходству выражений, которое мы уже отмечали, между Каббалой и исламским эзотеризмом; здесь следует сделать довольно любопытное замечание относительно этого последнего: его «экзотерические» противники в самом исламе часто стараются обесценить, приписывая ему иностранное происхождение, и под предлогом, что многие из самых известных суфиев были персами, они стремятся увидеть в этом прежде всего предполагаемые заимствования из маздеизма, даже распространяя это безосновательное утверждение на «науку о буквах»: однако не имеется никакого следа чего-то подобного у древних персов, тогда как, напротив, эта наука существовала в совершенно сходной форме в иудаизме, что, впрочем, очень легко объясняется через «сродство», о котором мы упоминали, не говоря уж о более далекой общности происхождения, к чему мы еще вернемся; но по крайней мере только этот факт мог бы придать какую-нибудь видимость правдоподобия идее заимствования, сделанного из до исламского и не арабского учения, и этот факт полностью от них ускользнул.

207

Едва ли есть необходимость говорить о том, что некоторые рассказы, в которых мы видим Моисея или Орфея, получающими также посвящение в храмах Египта, представляют собою простые фантазии, ничего серьезного в себе не имеющие, и чего только не рассказывали о египетском посвящении, начиная с «Sethos» аббата Террассона (Terrasson)!

Здесь речь идет о прямом ответвлении; хотя изначальная Традиция является гиперборейской и, следовательно, все без исключения традиционные формы в конце концов связаны с этим началом, есть такие случаи, каков случай древнееврейской традиции, когда это может происходить лишь очень непрямо, а через более или менее длинную серию посредников, что впрочем, весьма трудно было бы в точности реконструировать.

209

Алгебра, напротив, индийского происхождения и была введена на Западе гораздо позже, через посредство арабов, которые и дали ей то имя, которое она все время и сохраняет (el-jabr).

210

См. об этом XXI главу книги «Царство количества и знамения времени», называющуюся «Каин и Авель». Не следует забывать, как мы там указывали, что Соломон для строительства Храма должен был призвать иностранных рабочих, это особо значимый факт по причине самой тесной связи, существующей между геометрией и архитектурой.

211

Напомним в этом отношении, что слово «гематрия» (gematria) (которое, будучи греческого происхождения, как и некоторое число других терминов того же происхождения, было введено в относительно недавнее время, что вовсе не означает, что то, что им обозначается, до этого не существовало), происходит не от «геометрии»(geometria), как это часто полагают, а от «грамматейя» (grammateia), таким образом, речь идет как раз о науке о буквах.

Только с пришествием христианства можно найти нечто такое в писаниях на греческом языке, но тогда явно речь идет о переносе данных, происхождение которых древнееврейское; в этом отношении мы имеет в виду, главным образом, Апокалипсис; возможно, здесь также можно было бы открыть что-то того же порядка, что и оставшееся от писаний, связанных с гностицизмом.

213

Даже в символических интерпретациях слов (например, в «Кратиле» Платона) не встречается рассмотрения букв, из которых они составлены; впрочем, также обстоит дело и в нирукта (nirukta) для языка санскрита, и если в некоторых аспектах в индуистской традиции существует буквенный символизм, который даже сильно развит, то он покоится на совершенно отличных принципах от того, о чем здесь идет речь.

В этом одна из причин, по которой идея, выдвигаемая некоторыми под предлогом «удобства», писать по-арабски латинскими буквами, является совершенно неприемлемой и даже абсурдной (и Даже не учитывая более случайные трудности иного рода, как например, невозможность установить по настоящему точную транскрипцию, так как не все арабские буквы имеют эквивалент в латинском алфавите). Истинные мотивы, по которым некоторые востоковеды становятся пропагандистами этой идеи, на самом деле, совсем другие, нежели те, которые ими выдвигаются как значимые и Должны искаться в «антитрадиционной» интенции, относящейся к занятиям политического порядка; но это совсем другая история…

215

Мы говорим «опирающийся», потому что в обоих случаях этот символизм, действительно, образует ощутимую «опору» и как бы «тело» науки о числах.

216

Мы постоянно используем выражение «наука о числах», чтобы избежать смешения с профанной арифметикой; возможно, однако, было бы применять такой термин, как «арифмология»; но термин «нумерология» надо отбросить по причине «варварства» его гибридной конструкции; это недавнее изобретение, которым кое-кто, как кажется, предполагает обозначать прежде всего «науку гадания», не имеющую никакого отношения к истинной традиционной науке о числах.

217

«Еврейская Каббала», отчет, появившийся в журнале «Ignis», 1925 г., с. 116, с итальянского переведен Габриелой Пириноли.

218

«La Kabbale juif: histoire et doctrine», 2 vol. in-8° de 520 et 460 p. (E. Nourry, Paris, 1923).

219

Marcel Bulard. Le Scorpion, symbole du peuple juif dans l'art religieux des XIV-e, XV-e, XVI-e siecles. E. de Boccard, Paris.

220

Sir Charle Marston. La Bible a dit vrai. Version francaise de Luce Clarence. Librairie Plon, Paris. Французский перевод Люс Кларанс.

221

1 vol. in-8-0, G. Laterza, Bari. 1931. Эта работа недавно появилась во французском переводе.

222

См.: Заметки о посвящении, глава XL.

223

Это арабское слово по своей форме, но не по своему корню; на самом деле оно происходит от имени Kemi, или Черная Земля, Данное Древнему Египту.

224

А именно, см. «Духовный авторитет и светская власть».

225

Мы этот вопрос рассматривали в работе «Духовный авторитет и царская власть». — Относительно выражения «Царское Искусство», которое сохраняется в масонстве, здесь можно отметить любопытное сходство, существующее между именами Гермес и Хирам (Hermes и Hiram); это, очевидно, не означает, что оба имени имеют общий лингвистический корень; но их построение тем не менее тождественно, а набор HRM, из которого они в основном сформированы, мог бы дать место и другим сопоставлениям.

Мы должны подтвердить, что герметизм действительно имеет греко-египетское происхождение и без натяжки нельзя распространять это название на то, что в разных формах ему соответствует в других традициях, как нельзя, например, называть «Каббалой» учение, которое не будет специфически древнееврейским. Без сомнения, если мы пишем на древнееврейском, мы будем говорить qabbalah, чтобы обозначить традицию в целом, так же как при письме на арабском языке мы будем называть tacawwuf посвящение, в какой бы форме оно ни было: но перенесенные в другой язык, еврейские, арабские и т. п. слова должны быть относимы к традиционным формам, соответствующим выражением которых являются их языки происхождения, каковы бы ни были сопоставления или даже ассимиляции, которым они могут дать место законным образом; и ни в коем случае нельзя смешивать определенный порядок познания, рассматриваемый в самом себе, с той или иной специальной формой, в которую она была облечена в определенных исторических обстоятельствах.

227

См. «Человек и его становление согласно Веданте», гл. XXI.

Это же сказано в «Rasail Ikhwari es-Safa»: «мир есть великий человек, а человек есть маленький мир» (el-alam insdn kabir, wa el insan alam geghir). Именно в силу этого соответствия определенная реализация в «микрокосмическом» порядке может вызвать в качестве побочного следствия для существа, которое ее достигло, внешнюю реализацию, относящуюся к «макрокосмическому» порядку без того, чтобы к ней специально и ради нее самой стремиться, что мы уже отметили по поводу некоторых случаев превращения металлов в нашей предыдущей главе о «Герметической традиции».

229

Эти две функции посредника Богов и «психопомпа» астрологически могли бы быть соотнесены к дневному и ночному аспектам; с другой стороны, можно также здесь найти соответствие нисходящему и восходящему потокам, которые символизируют две змеи кадуцея.

230

Не следует смешивать это имя Будха (Budha) с именем Будда (Buddha), означающим Шакья-Муни, хотя оба они имеют, очевидно, в принципе, одинаковое значение и к тому же определенные атрибуты планетарного Будха позднее были перенесены на Будду исторического, он представлялся как «просветленный» излучением этой звезды, сущность которой он таким образом воспринял в некотором смысле в самого себя. Отметим, кстати, что мать Будды имела имя Майя-Деви и что у греков и латинян Майя также была матерью Гермеса или Меркурия.

231

Известно, что изменение b в v или в w является лингвистическим феноменом, встречающимся весьма часто.

Смотри по этому вопросу нашу работу о «Языке птиц», VII-ю главу из «Фундаментальных символов священной науки», где мы отмечали, что змея противопоставляется или ассоциируется с птицей в соответствии с тем, рассматривается ли она в своем злотворном или благотворном аспекте. Добавим, что такое изображение, как орел, держащий в своих когтях змею (которое встречается как раз в Мексике) напоминает не только об идее антагонизма, который представлен в индуистской традиции битвой Гаруды с Нагами; бывает, а именно, в геральдическом символизме, что змея здесь замещается мечом (замещение в особенности поразительное, когда она имеет форму пламенеющего меча, который сближается помимо прочего с молниями, которые держит орел Юпитера); меч же в своем самом возвышенном значении изображает Мудрость и могущество Слова (см., например, Апокалипсис, 1, 16). — Следует отметить, что одним из главных символов египетского Тота был ибис, уничтожитель рептилий, и в этом качестве он стал также символом Христа; но в кадуцее Гермеса мы имеем змею в ее двух противоположных аспектах, как в изображениях «крылатого змея» средних веков (см. «Царь Мира», глава III, в конце, в сноске).

Не следует ли из этого уподобления заключить, что «Книга Еноха» или по крайней мере то, что известно под этим именем, должна рассматриваться как составная часть ансамбля «герметических книг»? С другой стороны, некоторые кроме того отмечают, что свойства Идриса такие же, что и свойства Будды; то, что выше было отмечено, достаточно хорошо показывает, в каком смысле следует понимать это утверждение, которое на самом деле относится к Будхе, индуистскому эквиваленту Гермеса. Речь здесь в действительности должно идти не об историческом Будде, смерть которого является событием известным, тогда как об Идрисе специально говорится, что он был перенесен живым на небо, что хорошо соответствует библейскому Еноху.

234

См. «Царь Мира», глава III.

235

Может быть, в этом следует усматривать корень ошибки, которую совершают некоторые, рассматривая Будду как девятого аватара Вишну; на самом деле речь должна идти о проявлении по отношению к принципу, обозначаемому как Будха планетарный; в этом случае солярный Христос будет собственно Христос в славе, то есть десятым аватарой, тем, который должен придти в конце цикла. — Напомним, в качестве любопытного факта, что месяц май получает свое имя от Майи, матери Меркурия (который называется сущностью одной из планет), которой он был издревле посвящен; однако, в христианстве он стал «месяцем Марии» из-за сходства, которое не является, несомненно, только лишь фонетическим, между Марией и Майей.

236

Вокруг жезла Эскулапа закручивается одна змея, та, которая представляет благотворную силу, так как злотворная сила должна исчезнуть именно потому, что речь идет о гении медицины. — Отметим также отношение этого самого жезла Эскулапа как символа исцеления с библейским символом «медной змеи» (смотри об этом нашу статью о Сифе, главу XX «Фундаментальных символов священной науки»).

237

Говорится, что они должны вновь появиться на земле в конце цикла: это два «свидетеля», о которых говорится в XI-й главе Апокалипсиса.

Он воплощает в некотором роде природу «философского огня», и известно, что, согласно библейскому рассказу, пророк Илия был вознесен на небо в «огненной колеснице»; это сопоставимо с пламенеющей повозкой (тайджаса в индуистском учении), которая в человеческом существе соответствует тонкому плану. (См. «Человек и его становление согласно Веданте», глава XIV).

239

См. «Человек и его становление согласно Веданты», глава I. Напомним также о соответствии Солнца с золотом (с точки зрения алхимии), называемом в индуистской традиции «минеральным светом»; «годное для питья золото» герметистов, к тому же, есть то же самое, что и «напиток бессмертия», который также называется «золотой жидкостью» («жидким золотом») в даосизме.

240

См. «Символизм Креста», глава IX.

241

Едва ли стоит отмечать, что случай ритуального захороненных книг в настоящей гробнице ничего общего с этим не имеет.

242

Обо всем этом иногда встречаются странные и почти совершенно фантастические утверждения; так в «Оккультном журнале» («Occult Magazine»), органе H. B. of L., мы обнаружили упоминание о «78 пластинах Книги Гермеса, которая покоится захороненной в одной из Пирамид» (декабрьский номер за 1885 год, с. 87); здесь явно речь идет о Таро, но оно никогда не представляло Книгу Гермеса, Тота или Еноха, как это встречается в некоторых очень недавних концепциях, и оно является «египетским» в той же самой мере, что ж Цыгане, которым они тоже дают это имя. Об H. B. of L. Смотри нашу книгу «Теософизм».

243

Другая версия, уже не арабская, а коптская, относит происхождения Пирамид к Шедеду или Шеддаду (Shedid и Sheddad), сыновьям Ада (Ad); но мы не представляет, какие из этого можно извлечь следствия и, как кажется, этому не следует придавать слишком большое значение, так как, исключая тот факт, что речь здесь идет о «гигантах», не ясно, какой символический смысл это могло бы привнести.

244

Смотри нашу статью о Сифе, главу XX «Фундаментальных символов священной науки». Агатодаймон греков также часто ассоциируется с Кнефом (или Нефом, Kneph), также представленным змеей в соединении в «Мировым Яйцом», что всегда соотносится с тем же символизмом; что же касается Какодаймона (Kakodaimon), злотворного аспекта змеи, то очевидно, что он ассоциируется с Сетом-Тифоном египтян.

245

Указывают различное число этих книг, и во всех случаях, это могут быть только символические числа; впрочем, это имеет лишь Довольно второстепенное значение.

Само собой разумеется, это вовсе не означает, что строительство Пирамид должно быть буквально им приписано, но лишь только то, что оно могло быть «фиксацией» традиционных наук, которые соответственно соотнесены с ними.

247

Идея, что Великая Пирамида существенно отличается от двух других, является, кажется, довольно недавней; говорят, что халиф эль-Мамун, пожелав узнать, что находится в Пирамидах, решил одну раскрыть; это оказалась Великая Пирамида, но он, возможно, не, что она должна была абсолютно отличаться от других.

248

Наряду с правильной формой Гермес встречается также у некоторых авторов форма Армис, что, очевидно, является искажением.

249

Hikam является множественным числом от hikmah, но обе формы, единственного и множественного числа, одинаково употребляются в смысле «мудрости».

250

Может быть было бы любопытно отметить, что слово muthalleth означает также треугольник, ведь здесь можно найти определенную связь, без насилия над смыслом, с треугольной формой сторон Пирамиды, которая должна быть определена мудростью тех, кто создавал ее планы, не считая уже того, что треугольник кроме того связан с символизмом «Полюса», а с этой последней точки зрения становится очевидным, что сама Пирамида есть, в результате, не что иное, как один из образов «Священной Горы».

251

Легко понять, что все это находится уже очень далеко от изначальной Традиции; надо ли специально указывать, что она является общим источником двух частных традиций, поскольку она есть с необходимостью общий источник всех традиционных форм без исключения. — С другой стороны, можно было бы сделать вывод (относительно последовательности трех Гермесов в той мере, в какой это может иметь какое-то хронологического значение), что халдейская традиция является предшествующей по отношению к египетской.

По ходу рассмотрения этого предмета, отметим еще одну современную фантазию: мы уже говорили, что некоторые придают особое значение тому факту, что Великая Пирамида никогда не была закончена; действительно, вершина отсутствует, но единственное, что можно с уверенностью сказать по этому поводу, это то, что как самые древние, свидетельствовавшие об этом, так и относительно недавние авторы, всегда видели ее усеченной, каковой она является и сегодня. Поэтому считать, что это отсутствующее завершение соответствует «краеугольному камню», который отбросили строители, о котором говорится во многих местах Библии и Евангелия, поистине слишком неточно, тем более что, согласно многим, гораздо более аутентичным традиционным данным, камень, о котором идет речь, вовсе не был «пирамидным», а скорее «замковым» (Keystone), и если он и был «отброшен строителями», то теми, кто были посвящены только в Square Masonry и не знали о тайнах Arch Masonry. — Довольно любопытно, что на печати Соединенных Штатов изображена усеченная Пирамида, над которой имеется лучащийся треугольник, который, будучи отделенным и даже изолированным кругом окружающих его облаков, кажется чем-то таким, что замещает вершину; еще в этой печати, из которой некоторые «псевдо-инициатические» организации немного подозрительным способом стараются извлечь для себя пользу, есть не менее странные детали: так число слоев Пирамиды, коих здесь тринадцать, считаются соответствующими числу племен Израиля (считая отдельно два полу-племени сыновей Иосифа); это, может быть, имеет какое-то отношение к реальным корням некоторых современных бредней, касающихся Великой Пирамиды, старающихся сделать из нее, как мы уже говорили выше, нечто вроде «иудео-христианского» памятника.

Enel. Les Origines de la Genese et l'enseignement des Temples de l'ancienne Egypte. Volume 1, 1-re et 2-e parties. Institut francais d'Archeologie orientale, Le Caire.

Enel. A Message from the Sphinx. Rider and Co, London.

255

Xavier Guichard. Eleusis Alesia: Enquete sur les origines de la civilisation europeenne. Imprimerie F. Paillart, Abbeville.

256

Noel de la Houssaye. Les Bronzes italiotes archaiques et leur symbolique. Editions du Trident, Paris.

257

Noel de la Houssaye. Le Phoenix, poeme symbolique. Editions du Trident, Paris.

258

Lettres d'Humanite, tome III.

259

Lettres d'Humanite, tome IV.

260

Georges Dumezil L'Heritage indo-europeen a Rome. Gallimard, Paris.